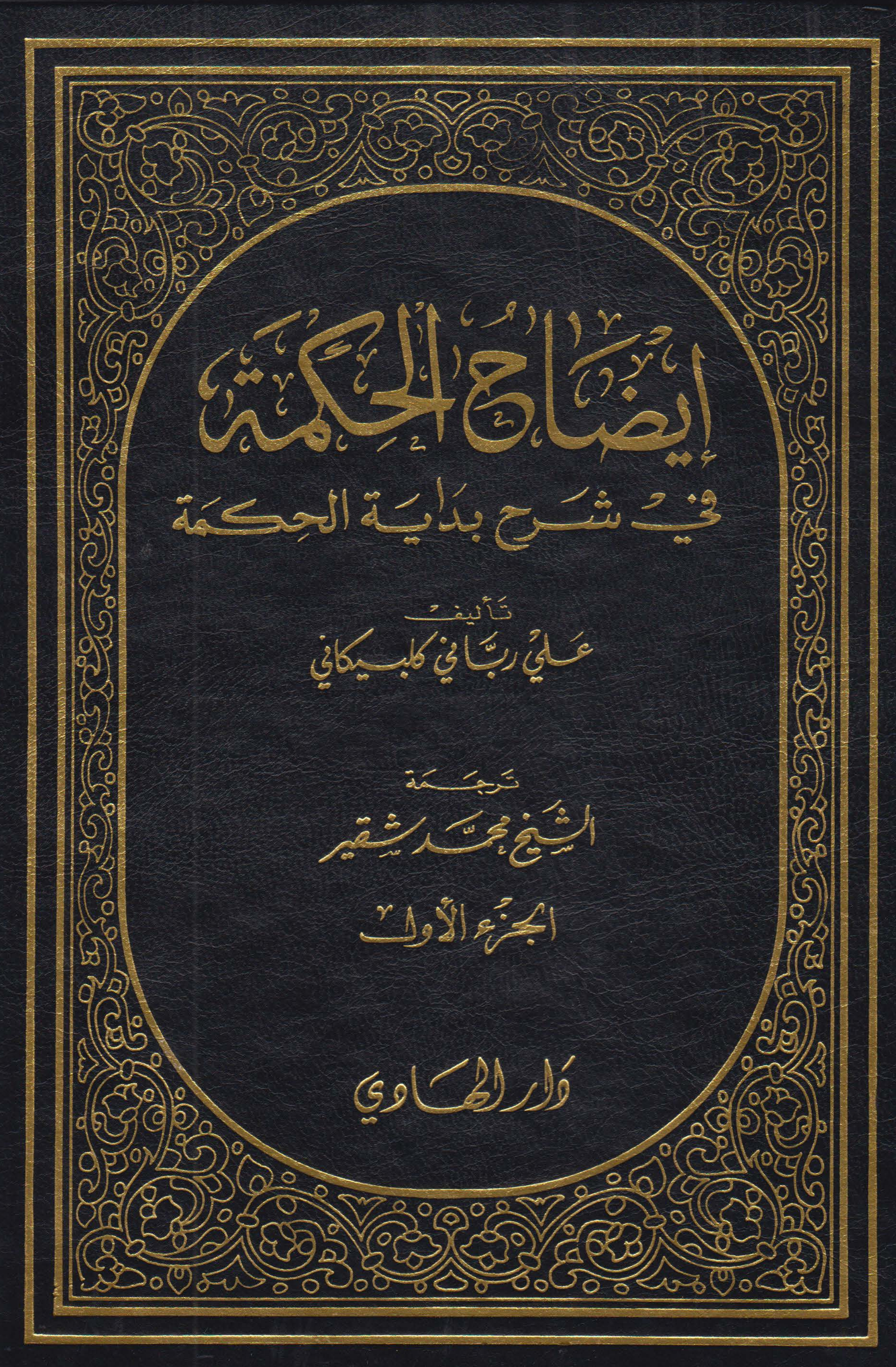


إيضاح الحكمة
في شرح بداية الحكمة
تأليف
علي ربّاني كلبيكاني
ترجمة
الشيخ محمّد شقير
الجزء الأول
دار الهادي



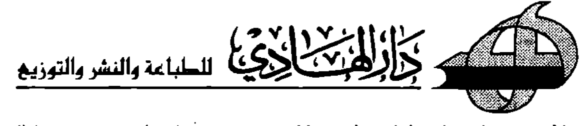
مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

إيضاح الحكمة

في شرح بداية الحكمة

الطبعة الثانية

١٤٢٢ هـ ـــ ٢٠٠١ م



هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ ـ ٨٩٦٣٢٩/٠٣ ـ فاكس: ٥٤١١٩٩ ـ ص.ب: ٢٨٦/٢٥ غبيري ـ بيروت ـ لبنان

Tel.:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199- P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

إيضاح الحكمة

في شرح بداية الحكمة

تأليف

علي ربّاني كلبيكاني

ترجمة

الشيخ محمّد شقير

الجزء الأول

دار الهادي

بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تمهيد :

أعظم السلام وأتم التسليم على سيدنا ونبينا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين .

يوجد في المكتبة الفلسفية الإسلامية كتب متعددة كبداية الحكمة ونهاية الحكمة للعلامة الطبطبائي ﴿ﭬ﴾ ، والمنظومة للسبزواري ﴿ﭬ﴾ ، والاسفار لصدر المتألهين ﴿ﭬ﴾ وغيرها ، ويبدأ طلبة الحوزات ـ عادة وغالباً ـ في تسلسل دراستهم الفلسفية بدراسة كتاب بداية الحكمة ، ولا بد لهذا الكتاب أن يدرس من خلال الأساتذة ، ومع ذلك من المهم أن ترفق الإستعانة بالاستاذ بوجود نصٍّ شارحٍ لمتن البداية يرجع اليه الطالب ، لعله يوجد نقاط لم يُلتفت لها في الدرس ، أو من أجل المراجعة (الاستذكار) ، أو من أجل تحضير الدرس مسبقاً ، أو أنّ البعض يمتلك من القدرة الذهنية والمعلومات والثقافة الفلسفية ما يؤهله لتجاوز المرحلة الاولىٰ هذه دون مدرس .

ويوجد في المكتبة الفارسية ما يسدّ هذه الحاجة ، ولكن المكتبة العربية تخلو من أي كتاب يقوم بهذه المهمة . ولذا وجدنا أنه من المهم جداً ترجمة شرح بداية الحكمة لعلي رباني گلبيگاني المدرس في مؤسسة الامام الصادق عليه السلام التابعة لآية الله الشيخ جعفر السبحاني .

ومما يتعلق بمنهج الترجمة فقد قمنا بنقل الكتاب الى العربية طبق صورته الاصلية ، إلّا في بعض التصرفات اليسيرة التي يتطلبها النص العربي .

وتوخياً للدقة فقد قمنا بمراجعة ترجمة الكتاب مرتين فضلاً عن مراجعة الاستاذ الشيخ الگلبيگاني لها .

وقد وجدنا في الكتاب مميزات مهمة لا بد من ذكرها :

١ ـ أن الشارح هدفه الاساسي تبسيط الفكرة وتقريبها قدر المستطاع الى ذهن الطالب .

٢ ـ يعمد الى إبراز وبإسلوب واضح الفكرة الاساسية التي يدور البحث حولها .

٣ ـ اعتمد المنهج الموضوعي في سرد البحث ، وابتعد عن المنهج التجزيئي، الذي قد يحرف ذهن الطالب عن لبّ الموضوع .

٤ ـ لم يدخل في مباحث استطرادية ، إلا فيما إذا كان الاستطراد يخدم الفكرة في مورد البحث .

وتبقى ملاحظات لا بد من الاشارة اليها :

الاولى : أنه قد نقلنا المصادر والمراجع المذكورة في الهوامش كما هي عليه في النسخة الفارسية .

الثانية : في الموارد التي تكون التعليقة على المتن من الشارح فقد وضعنا للتمييز عن المؤلف حرف (ش) .

نسأل الله القبول ولي التوفيق

محمد شقير ـ قم

الجمعة ، ٥ ذي القعدة

١٤١٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة :

١ ـ نظرة عابرة إلىٰ تاريخ حياة المصنف العلامة ﴿قدس سره﴾.
٢ ـ المدرسة الفلسفية للحكيم الطبطبائي ﴿قدس سره﴾.
٣ ـ مزايا البداية والنهاية وتفاوتهما.
٤ ـ خصائص المرحلة الابتدائية للحكمة.
٥ ـ الشرائط اللازمة لتحصيل الفلسفة.
٦ ـ ارتباط الفلسفة مع العلوم الطبيعية.
٧ ـ لزوم الاطلاع على المدارس الفلسفية الغربية.
٨ ـ دافع ومنهج الشرح.

١ ـ نظرة عابرة إلىٰ حياة المصنف العلامة.

يجب قبل كل شيء ان نلقي نظرة عابرة إلىٰ تاريخ الحياة والشخصية العلمية للمصنف الكبير لبداية الحكمة الحكيم المتأله العلامة الطبطبائي ﴿قدس سره﴾ ، وأن نتعلم الدروس الأخلاقية والتربوية في بداية الطريق ضمن التعرف على سيرته العلمية والعملية لنكدح في مسيرة العلم والعمل.

ولد العلامة الطبطبائي﴿قدس سره﴾ في تبريز في ٢٩ ذي الحجة الحرام ، ١٣٢١ هجري قمري المطابق مع ١٢٨١ هجري شمسي ، وتوفي في الساعة ٩ من صباح يوم الأحد ١٨ محرم الحرام ١٤٠٢ هق المطابق مع ٢٤ آبان ١٣٦٠ هش.

مرحلة التحصيل والفعالية العلمية :

بدأ في التاسعة من عمره التحصيل في المدارس الجديدة عندما فقد أبويه وتعلم في حدود سبع سنوات وفي جنب تعلمه للقرآن الكريم كتب « گلستان » و«بوستان » لسعدي و « أخلاق مصور » و « أنوار سهيلي » و « تاريخ معجم » و« منشآت أمير نظام » و «ارشاد الحساب » و « نصاب الصبيان » وقد كان تعلمهم متداولاً في ذلك الزمان ، وتعلم حسن الخط من المرحوم « آقا ميرزا علي نقي ».

وشرع بعدها في سنة ١٢٩٧ في سن السادسة عشر بتعلم العلوم العربية ، وتعلم « الأدبيات » والسطوح العالية في مدة سبع سنوات عند الأساتذة المعروفين في تبريز ، وسافر في سنة ١٣٠٤ هـ ش إلىٰ حوزة النجف الأشرف لتكميل التحصيلات ، واستفاد من الاقامة هناك حوالي أحد عشر سنة من محضر فيض المحققين المرموقين في فروع الفقه والأُصول والفلسفة والرجال .

والأساتذة الذين كان يراود درسهم هم :

١ ـ آية اللّه ميرزا النائيني.

٢ ـ آية اللّه أبو الحسن الأصفهاني.

٣ ـ آية اللّه الشيخ محمد حسين الأصفهاني المعروف بـ« الكمپاني » الذي استفاد من محضره مدة عشر سنوات.

٤ ـ آية اللّه السيد محمد حجت.

٥ ـ الحكيم الإلهي المرحوم السيد حسين باد كوبه اى.

٦ ـ المرحوم السيد أبو القاسم الخوانساري الذي كان من الرياضيين المعروفين.

٧ ـ آية اللّه الحاج الميرزا علي الايرواني مؤلف الحاشية على الكفاية والمكاسب.

٨ ـ آية اللّه الميرزا علي أصغر ملكي.

٩ ـ العارف العظيم الشأن المرحوم آية اللّه الحاج الميرزا علي قاضي الطبطبائي ﴿قدس سره﴾ الذي تعلم عنده الأخلاق والعرفان والمنهج الصحيح للسير والسلوك المعنوي وكان له دور في رسم الشخصية العرفانية والمعنوية للمرحوم العلامة .

الرجوع إلىٰ مكان الولادة : رجع في سنة ١٣١٤ إلىٰ تبريز لأسباب ذكرها في تقرير حياته وبقي فيها حوالي العشر سنوات ونيف مجهولاً كجوهرة في مكان خرب.

الهجرة إلىٰ قم : قصد قم في سنة ١٣٢٥ (هش) ، والنقطة الملفتة أن سبب سفره إلىٰ قم انّه تفآل بالقرآن فجاءت هذه الآية : ﴿ **هنالك الولاية للّه الحق هو خير ثواباً وخير عقباً** ﴾ الكهف ، ١٤٤ ، وقد داوم باهتمام على التدريس والتأليف من لحظة مجيئه إلىٰ قم وحتى لحظة وفاته التي استمرت خمسة وثلاثين عاماً.

تدريس التفسير والفلسفة : ويقول في هذا المجال :

«عندما أتيت إلىٰ قم ألقيت نظرة على البرنامج الدراسي الحوزوي ووزنته مع حاجات المجتمع الإسلامي ، وقيّمت النقائص الموجودة فيه واعتبرت أن وظيفتي السعي لرفعها ، وأهم النقائص التي كانت موجودة في برنامج الحوزة هي في مجال تفسير القرآن والبحوث العقلية ، ولذا بدأت بدرس التفسير ودرس الفلسفة ، ومع انّه في ذلك الزمان لم يكن يعتبر تفسير القرآن علماً يحتاج إلىٰ التحقيق والتدقيق ، ولم يكن يعد القيام به لائقاً لمن كانت له القدرة على التحقيق في مجالات الفقه

والأصول، بل كان يعتبر علامة على نقص المعلومات ؛ ومع ذلك لم أعتبرها عذراً مقبولاً لي أمام اللّه تعالىٰ واستمريت به حتى انهيت تفسير الميزان ».

منهج التدريس : نشير إلىٰ النقاط التي ذكرها بعض تلامذة المرحوم العلامة في مورد منهج تدريسه :

أ ـ اجتناب الاستطراد و تركيز الكلام حول الموضوع مورد البحث.

ب ـ بيان المطالب العالية في عبارات قصيرة ودقيقة ، والاجتناب من الألفاظ والعبارات المستهلكة.

ج ـ ايضاح موضوع البحث بشكل كامل.

د ـ الاجتناب عن الكلام الشِعري في البحوث العقلية والفلسفية والاستفادة من الاستدلال البرهاني.

هـ ـ تكريم مقام العلماء واحترام مقامهم العلمي ، وعدم اللوم حتى لمن نقد كلامهم.

و ـ الالتفات التام لاشكالات التلامذة ومراعاة احترامهم.

ز ـ التواضع والمتانة في الاجابة على الاشكالات ، وعدم التسرع في الاجابة وعدم الإباء عن الإعتراف بعدم معرفة الجواب ، واستعمال هذه الجملة أنّه : « يجب أن نرىٰ » ومثلها.

المؤلفات : يعد الحكيم الطبطبائي ﴿ تَبَرُّ ﴾ من الشخصيات الموفقة في العالم الإسلامي ومن الأفراد الذين تقلّ أمثالهم ، وقد ذكره الإمام الخميني ﴿ تَبَرُّ ﴾ في رسالة تعزيته بمناسبة وفاته كواحد من أكبر المفاخر العلمية للعالم الإسلامي ودنيا العلم والمعرفة ، واعتبر أن مؤلفاته في حقل التفسير والفلسفة والفقه والأُصول وبقية العلوم الإسلامية قيّمة ومورد لإستفادة العلماء في أكبر المجامع العلمية ، وقد ترك هذا

المفكر الكبير آثاراً علمية قيّمة أهمها التفسير الشريف والقيّم الميزان ، حيث جاء في تعبير بعض المحققين ان مكانة الميزان بين التفاسير الأُخرىٰ بمثابة مكانة جواهر الكلام بين الكتب الفقهية الأُخرىٰ، وحسب قول المفكر الشهيد مطهري (رحمه اللّه) أنّه لم يكتب تفسير مثله من بداية تأليف التفسير إلىٰ الآن ، فعندما توفقت مرة للمطالعة في حقل معارف القرآن ، كنت عندما تواجهني مشكلة في مجال المعارف اراجع التفاسير المختلفة فلا أجد ضالتي إلاّ في تفسير الميزان . ويوجد في هذا المجال كلام كثير ليس الآن مجاله ، فعلىٰ أمل أن يأتي يوم يأخذ فيه هذا الأثر النفيس مكانته في الحوزات والمحافل العلمية.

إذا تجاوزنا تفسير الميزان فإن أهم مؤلفات العلامة هي آثاره الفلسفية التي كتبت بصورة كتب ورسائل مختلفة ، وكان كل منها مثمراً وموصلاً للهدف من تأليفه، ومن بين آثاره الفلسفية تتميز ثلاثة آثار بالأهمية هي : « أُصول الفلسفة والمنهج الواقعي » و «بداية الحكمة » و « نهاية الحكمة » .

الهدف من كتابة الكتاب الأول وكما قال الشهيد مطهري ﴿ تَيِّئُ ﴾ هو :

« ايجاد نظام فلسفي عالي على أساس الاستفادة من الجهود الثمينة طيلة ألف سنة للفلاسفة المسلمين ، وثمرة التحقيقات الوسيعة والعظيمة لعلماء الغرب مع الاستعانة بقوة الإبداع والإبتكار ، ولذ فقد طرحت في هذه السلسلة من المقالات المسائل التي كان لها دور أساسي في الفلسفة القديمة ، والمسائل الحائزة على الأهمية في الفلسفة الجديدة ، ويصل إلىٰ أقسام ليس لها سابقة لا في الفلسفة الإسلامية ولا في الفلسفة الأوروبية»[١] .

---

١ ـ أُصول فلسفه وروش رئاليسم ، مقدمه جلد دوّم.

أمّا كتابا البداية والنهاية فقد كتبا كمتن دراسي في الحوزات العلمية ، وهما الآن معروفان كمتن دراسي فلسفي ، ويتميزان بالنسبة إلىٰ سائر المتون الفلسفية بمزايا سنذكرها لاحقاً.

المدرسة الفلسفية للحكيم الطبطبائي ﴿تتئُ﴾ :

المقصود من المدرسة الفلسفية الطريقة الخاصة والمبادىء المعينة التي يستفاد منها في دراسة المسائل الفلسفية ، وقد ظهرت أربع مدارس ومناهج فلسفية وعرفانية بين الفلاسفة وأصحاب العرفان والشهود.

المدرسة الفلسفية المشائية : وأُسلوب البحث في هذه المدرسة الفلسفية هو التفكير البرهاني والاستدلال العقلاني ، ويعبرون عنه بالحكمة البحثية ، والفلسفة المشائية .

وقد ذكر الحكيم السبزواري في وجه تسميتهم بهذا الاسم أنهم : « **يكتفوا بمجرد النظر والبيان والدليل والبرهان ، فيقال لهم : المشاؤن ، فإن عقولهم في المشي الفكري ، فان النظر والفكر عبارة عن حركة من المطالب إلىٰ المبادىء ومن المبادىء إلىٰ المطالب** » [1] .

الفكر حركة إلىٰ المبادىء ومن المبادىء إلىٰ المراد .

والممثل البارز لهذا الأُسلوب من البحث بين الفلاسفة المسلمين هو الشيخ الرئيس ابن سينا الذي لقب برئيس المشائين ، وكان ارسطو من بين فلاسفة اليونان

---

١ ـ شرح الأسماء الحسنىٰ ، ص ٧٦.

القدماء، وجون دكارت (م / ١٦٥٠ م) واسپينوزا (م / ١٦٧٧)، ولايب نيتس (م / ١٧١٦) من انصار التفكير العقلاني .

مدرسة العرفان والشهود الباطني : واختار بعض محقق المسائل المرتبطة بالوجود وخالق العالم طريقة العرفان والمعرفة الشهودية ، واعتبروا أن العقل ليس أقدر منها ليكون موفقاً في مسيرة المعرفة . وفي عقيدتهم أنّه يجب ان يُهتم قبل كل شيء بتصفية القلب وان تشاهد الحقيقة عن طريق الباطن . والممثل البارز لهذه الطريقة هو محيي الدين بن عربي (م / ١٦٣٨) المعروف بالشيخ الأكبر . ويُذكر افلاطون من بين حكماء اليونان القدماء كحكيم إلٰهي وكتابع لطريقة المعرفة الذوقية ، ويعتبر من أنصار هذه الطريقة من بين فلاسفة أوروبا الحديثين أشخاص مثل پاسكال (م / ١٦٦٢ م) ، وبرغسون (م / ١٩٤١ م) ، وإن كان يوجد فروقات بين منهجهم ومنهج العرفاء المسلمين .

٣ ـ المدرسة الفلسفية الإشراقية : والطريقة الاشراقية هي طريقة تجمع الطريقتين السابقتين ، أي انها تستفيد من التفكير والاستدلال البرهاني لكنها لا تعتبره كافياً لنيل المعرفة ، وعلى أساس هذه العقيدة يجب أن يستفاد بالإضافة إلىٰ ذلك من الطريقة الذوقية والعرفانية ، ويقول الحيكم السبزواري بالنسبة إلىٰ تسميتهم بالاشراقيين : « **لتجافيهم عن عالم الغرور واجتنابهم عن قول الزور مستشرفون إلى عالم النور فيشملهم العناية الإلهية بإشراقات القلوب وشرح الصدور** » [١] .

---

١ ـ المصدر السابق.

والوجه البارز ، بل والمبتكر لهذه الطريقة هو شهاب الدين السهروردي (م/٥٨٧) المعروف بشيخ الإشراق ، وان كان قد اعتبر في مقدمة كتاب « حكمة الاشراق » جماعة من حكماء اليونان القدماء ومن جملتهم فيثاغورس وافلاطون من أنصار الحكمة الذوقية والإشراقية ، وذكر افلاطون على انه رئيس الاشراقيين ، ولكن وبقول المرحوم مطهري ﴿ﷺ﴾ أنّه قد حصل على المنهج الاشراقي تحت تأثير العرفاء والمتصوفة المسلمين ، ومزج الاشراق والاستدلال من ابتكاره ، ولعله لكي يجعل نظريته مقبولة بشكل أفضل ذكر جماعة من قدماء الفلاسفة على أنّهم على هذا المشرب [١].

وفي الطريقة الإشراقية تُقدم المعرفة العرفانية والشهودية على المعرفة العقلية والبرهانية ، أي انّه يحصل أولاً على الحقيقة بصورة شهودية وحضورية عن طريق المجاهدة الباطنية والتزكية والتصفية الداخلية ثم يقوم بالدراسة العقلية على أساس طريقة الإستدلال البرهاني . وبقول شيخ الإشراق :

« حتى لو قطعت الحجة مثلاً ما كان يشككني فيه مشكك » [٢].

والخاصة الأُخرىٰ لحكمة الإشراق فضلاً عن الاستفادة من الطريقة العرفانية و البرهانية انها تستفيد أيضاً من المفاهيم والمعارف الدينية ، وتستند على الحكمة الايمانية فضلاً عن الحكمة العرفانية والبرهانية . ويقول شيخ الإشراق في كتاب «الألواح العمادية » (ص ١٢) :

« وأوردت فيه جملاً من اللطائف ـ... وبرهنت فيه على المباني ، ثم استشهدت بالسبع المثاني » [٣].

---

١ ـ آشنائي با علوم اسلامى ، منطق وفلسفة ، ص ١٤٥ ـ ١٤٦.

٢ ـ شرح حكمة الإشراق ، ص ١٦.

٣ ـ رسائل : الألواح العمادية ، كلمة التصوف ، اللمحات . مع تصحيح ومقدمة من : نجفقلي

ويقول في كتاب «كلمة التصوف» من الفصل الأول: «**كل دعوىٰ لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنة فهي من تفاريع العبث وشعب الرفث**».

وعلى ما تقدم فإن طريقة وأُسلوب البحث في الفلسفة الإشراقية مبنية على أُسس ثلاث:

١ ـ تزكية النفس وتصفية الباطن وتحصيل المعرفة الشهودية.

٢ ـ التفكير العقلاني والاستدلال البرهاني وتحصيل المعرفة البرهانية.

٣ ـ الإستشهاد بالآيات والروايات وتحكيم المعرفة الإيمانية.

٤ ـ المدرسة الفلسفية للحكمة المتعالية:

لا تتفاوت طريقة البحث في الحكمة المتعالية مع طريقة البحث في الفلسفة الإشراقية تفاوتاً جوهرياً، لان صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ـ المنسوبة إليه الحكمة المتعالية ـ قد مزج طريقة البرهان والعرفان، واستفاد أيضاً من المفاهيم والمعارف الدينية، وبيّن توافق الحكمة العرفانية والبرهانية والايمانية، وهو وان شيّد أسساً أرقى في هذا المجال ووصل الى مرحلة أرفع بالنسبة إلىٰ شيخ الإشراق، ومع ذلك تعد الحكمة المتعالية لصدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ مدرسة فلسفية خاصة تمتاز عن المدرسة الفلسفية الإشراقية، ويعود هذا إلىٰ الأُصول والمباني الخاصة التي أسسها أو أحكمها صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾، وأقام بحوثه الفلسفية على أساسها.

وأهم أصوله: أصالة الوجود، والتشكيك في حقيقة الوجود والحركة

حبيبي. الجمعية الفلسفية الإيرانية. ١٣٩٧ هـ ق، وقد طبعت في مجلد واحد.

( ) رسائل الألواح العمادية، كلمة التصوف، اللمحات. مع تصحيح ومقدمة من نجفقلي حبيبي. الجمعية الفلسفية الإيرانية. ١٣٩٧ هـ ق. وقد طبعت في مجلد واحد.

الجوهرية و... [(١)]

والآن نقول ان الحكيم الطبطبائي ﴿تترُّ﴾ هو من أنصار المدرسة الفلسفية للحكمة المتعالية وأُصولها ومبانيها . ولكن يوجد هنا نقطة يجب الالتفات إليها انه لا يظهر في ابحاثه الفلسفية طريقة سوىٰ البرهان والاستدلال النظري والعقلي ، وعلى خلاف الحكيم السبزواري وحتى صدر المتألهين ﴿تترُّ﴾ اللذان استفادا كثيراً من المطالب الذوقية في دراسة المسائل الفلسفية واستخدما المصطلحات والتعابير العرفانية ، فإن المرحوم الطبطبائي ﴿تترُّ﴾ قد استفاد فقط من طريقة الاستدلال العقلية و البرهانية ، ولم تدخل بحوثه المطالب الذوقية والمصطلحات العرفانية . ويعد هذا الأمر من نقاط القوة ومزايا متونه الفلسفية (كما سيبين لاحقاً).

وكما ذكرنا انّه من اتباع طريقة صدر المتألهين ﴿تترُّ﴾ في الأُصول والمباني الفلسفية ، ولكنه يستفيد في أُسلوب البحث من البراهين العقلية فقط ، ولذا فهو أقرب من هذه الجهة إلىٰ الطريقة الفلسفية المشائية من المدارس الفلسفية الأُخرىٰ ، ولذا يمكن القول بالنسبة إليه أن :

« الحكيم الطبطبائي صدرائي المبنى وسينوي المشرب ».

مزايا بداية الحكمة ونهاية الحكمة :

لكل من الكتابين المذكورين بالنسبة إلىٰ المتون الفلسفية الأُخرىٰ مزايا نذكر بعضها :

١ ـ الإستفادة من الأُسلوب البرهاني : كما ذكرنا فإن أُسلوب بحوث المرحوم الطبطبائي ﴿تترُّ﴾ هو أُسلوب البرهان والجتنب عن استعمال المطالب الشعرية

---

١ ـ بالنسبة إلىٰ تميّز منهج الحكمة المتعالية عن المناهج الفلسفية الأُخرىٰ يرجع إلىٰ كتاب : « اشنايى با علوم اسلامى ـ منطق وفلسفه » ، ص ١٥٧.

وحتى الذوقية في دراسة المسائل الفلسفية . ورعاية هذا الأمر لازم وضروري للمتن الفلسفي الكلاسيكي ، وفضلاً عن أنّه مفيد في تبيين وتفهيم المفاهيم الفلسفية فإنّه يوجب إستئناس فكر طالب الفلسفة بأُسلوب الاستدلال المنطقي والتعمق في الحقائق الكلية والمجردة ، ويُصان عن مزلق الوهم والخيال وفي النتيجة عن خلط المجرد بالمادي والكلي بالجزئي والحقائق بالاعتباريات.

٢ ـ رعاية النظم المنطقي للمباحث : فقد روعي النظم المنطقي إلىٰ حدٍ كبير في الكتابين المذكورين ، وبشكل عام فقد رتبت مراحلهما وفصولهما بحيث تستنتج المطالب اللاحقة من المطالب السابقة . فمثلاً في المباحث المرتبطة بالأحكام الكلية للوجود (المرحلة الأولىٰ) قد بحثت في البداية ثلاث مسائل ترتبط بمفهوم الوجود (بداهة مفهوم الوجود والاشتراك المعنوي لمفهوم الوجود وزيادة الوجود على الماهية) ، ثم طرح بحث أصالة الوجود والوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود ، وقد استفاد من مسألة زيادة مفهوم الوجود على الماهية في تبيين موضوع البحث في مسألة أصالة الوجود ، ومن مسألة الاشتراك المعنوي للوجود في إثبات وحدة حقيقة الوجود.

٣ ـ قد عولجت في هذين الكتابين المسائل المهمة والرئيسية فقط من المسائل التي طرحت في المتون الفلسفية الأُخرىٰ ، وقد أحجم عن طرح المباحث غير اللازمة من قبيل المسائل المرتبطة بالطبيعيات القديمة ، ومع ذلك فقد جمع الرؤوس الكلية لمسائل طبيعيات الفلسفة ، فمثلاً المباحث المرتبطة بالجواهر والأعراض التي احتلت مجلدين من كتاب أسفار صدر المتألهين ﴿ قدس سره ﴾ قد بحثت بصورة مختصرة في إحدىٰ مراحل كتابي البداية والنهاية في الحد الذي يلزم الاطلاع عليه لطالب الفلسفة.

٤ ـ من خصائص البحوث الفلسفية للحكيم الطبطبائي ﴿ قدس سره ﴾ (وخصوصاً

كتابا البداية والنهاية) أنّه قد اجتنب بشكل كامل عن الخلط بين العلوم الاعتبارية والعلوم الحقيقية وعن الاستعانة بمنهج التجربة والحس في الفلسفة النظرية ، كما أنّه لم يستعن أبداً بالنسبة إلىٰ أية مسألة علمية بالمبادىء العقلية وطريقة البرهان النظري، ولذا فقد رفض نظرية من يعتمد على منهج الحس والتجربة لينكر الحقائق غير الحسية ، وأيضاً نظرية من يحكم في حقل المسائل التجريبية والعلمية من خلال منهج البرهان والتعقل المحض ، ويمكن أن يعد هذا الأمر من أهم الأفكار التي طرحت في القرن الحاضر في حقل علم المعرفة.

ويعتبر الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿ﷺ﴾ من المفكرين الذين عرفوا واستعملوا هذا المنهج بشكل جيد ، فقد راعىٰ منهج الاستاذ بشكل كامل وقد شرح في مباحثه الفلسفية الأخطاء التي وقع فيها بعض الفلاسفة والعلماء المسلمين وغير المسلمين لعدم رعاية هذا الأصل.

فروق البداية والنهاية :

قد يسأل أحياناً : ما هي الفروق الموجودة بين كتابي بداية الحكمة ونهاية الحكمة ؟ فنقول في الجواب : ان هذين الكتابين قد ألفا بفاصلة زمانية بينهما خمس سنوات ، البداية في سنة ١٣٩٠ (هـ ق) والنهاية في سنة ١٣٩٥ (هـ ق) . وكما هو معلوم من أسمائهما فإن الكتاب الأول قد نظم للمرحلة الابتدائية الفلسفية والكتاب الثاني لمرحلتها النهائية . ويوجد بين هذين المتنين الفلسفيين فروقات من ناحية تنظيم وتشكيل المطالب ومن ناحية تحقيق وتحليل المسائل نشير إلىٰ بعضها :

١ ـ قد نظمت بعض المراحل الاثني عشرة فيهما بحيث قدم البعض وأخّر الآخر ، فـ« الوجود الذهني» يحتل المرحلة الثانية في البداية والمرحلة الثالثة في النهاية ، ويقع «الوجود الرابط والمستقل » في المرحلة الثالثة في البداية والمرحلة

الثانية في النهاية ويشكل « العلة والمعلول » المرحلة السابعة في البداية والمرحلة الثامنة في النهاية ، و «الواحد والكثير » في المرحلة الثامنة في البداية والمرحلة السابعة في النهاية ، و «القوة والفعل » في المرحلة العاشرة في البداية والمرحلة التاسعة في النهاية و «السبق واللحوق » في المرحلة التاسعة في البداية والمرحلة العاشرة في النهاية.

٢ ـ تلاحظ فروقات في طريقة البحث في المرحلة الأولىٰ من الكتابين حيث بحثت المسائل الكلية للوجود ،وكثيرمن المطالب التي طرحت في البداية كفصل مستقل قد ذكرت في النهاية كنتائج ومتفرعات لمطلب كلي ، وفي النتيجة فقد اندرجت الفصول الاثني عشر للمرحلة الأُولىٰ من البداية في خمسة فصول في النهاية ، وفي نفس الحال فقد طرحت في هذه الفصول الخمسة مطالب لم تذكر في البداية ، مثلاً مباحث : «الأحكام السلبية للوجود » و « زيادة الوجود على الماهية » و « نفس الأمر » و « مساوقة الشيئية للوجود » التي ذكر كل منها في فصل مستقل في البداية جاءت في النهاية كمتفرعات لبحث أصالة الوجود ، وجاء البحث المرتبط بملاكات تخصص الوجود (الفصل السادس في البداية) من متفرعات بحث «الوحدة التشكيكية للوجود » في النهاية وقد طرحت مسألة « المعدوم المطلق » و « عدم التمايز في الإعدام» في فصل واحد في النهاية ، ولم يُأت على ذكر بحث « بداهة مفهوم الوجود » في النهاية .

٣ ـ قد حققت المباحث في أكثر مراحل نهاية الحكمة بشكل مفصل أكثر عما جاءت عليه في بداية الحكمة ، أي قد طرحت آراء وأقوال أكثر ، فضلاً عن أنّه في قسم من المسائل قد ذكرت المسائل بشكل أعمق ، وقد أجيب أيضاً على الاشكالات والاعتراضات بشكل أدق.

وترتبط الصعوبة في فهم مطالب نهاية الحكمة بهذه الموارد أي ان مستوىٰ

المسائل المبحوثة في نهاية الحكمة هي في بعض الموارد أعلىٰ من مستوىٰ البداية إلا ان عبارات النهاية موجزة أكثر من البداية وموجبة للصعوبة في فهم المطالب، بل إذا أردنا من هذه الجهة ان نحكم، فيجب أن نقول انّه بالنسبة إلىٰ المسائل التي بحثت في الكتابين فإن عبارات النهاية هي في الغالب أنسب قولاً، ولذا يمكن الاستفادة منها لتبيين عبارات البداية كما ستشهد عليها موارد من هذا الشرح.

خصائص المرحلة الابتدائية للحكمة :

يجب أن نبحث هنا خصائص المرحلة الابتدائية للحكمة، فنرىٰ عندها ان كتاب بداية الحكمة إلىٰ أي حد يمتلك هذه الخصائص؟ فيلزم في المتن الأول للفلسفة والحكمة رعاية الأُمور المذكورة لاحقاً:

١ ـ يلزم في كل مسألة أن يبين موضوع البحث والمفاهيم والمصطلحات المرتبطة به بصورة بسيطة، وقد روعيت هذه الخاصة في بداية الحكمة.

٢ ـ من المفيد ذكر الأقوال المختلفة في المسألة الواحدة، ولكن دراسة أدلة جميع الأقوال هي أعلىٰ من مستوىٰ المتن الابتدائي للفلسفة، ولذا يجب الاكتفاء ببيان دليل النظرية المقبولة، وتذكر الإشكالات النقدية للأقوال المخالفة في صورة اللزوم فقط، لان بحث الاشكالات المحلة لها توجب توسعة المطلب، فيصبح فهمه أعلىٰ من القدرة الفكرية لأكثر المبتدئين في الفلسفة. وقد روعيت هذه الخاصة إلىٰ حدٍ كبير في بداية الحكمة وإن كانت بعض مراحل الكتاب ـ كالمرحلة الثانية ـ فاقدة لهذه الخاصية.

٣ ـ يكفي ذكر دليين من أوضح وأحكم الأدلة المختلفة للمسألة الواحدة، ومن الأفضل الاجتناب من تعداد الأدلة وخصوصاً الأدلة الفنية كثيراً أو المبتنية على أبحاث سوف تبحث لاحقاً، وهذه الخاصة لم تراع بشكل كامل في بداية

الحكمة، فمثلاً في مسألة « امتناع اعادة المعدوم » فمع أنّه اعتبر أن المسألة بديهية فقد أقام أربعة أدلة عليها يصعب فهمها ، وكان من الأفضل الإكتفاء بالبرهان الثالث الذي هو أوضحها ، وكذلك مسألة « أصالة الوجود » و « زيادة الوجود على الماهية» و...

٤ ـ ومن خصائص المتن الابتدائي للفلسفة الاكتفاء بالبحث حول المسائل الأساسية والرئيسية وعدم الدخول في المسائل الجانبية وغير الأساسية ، وهذه الخاصة قد روعيت في بداية الحكمة.

وهذه هي النقاط العمدة الظاهر لزوم رعايتها في المتن الكلاسيكي الفلسفي الأول . وفي نفس الحال فإن رعاية نقطة أُخرىٰ أمر مفيد بشكل كامل ، وهي أن تنظّم الأبحاث بصورة دروس منفصلة عن بعضها ، وان تذكر في بداية كل درس عناوينه الاساسية بشكل مشخص وأن تعطى في النهاية تمارين من المتن وخارجة عن المتن حتى يستطيع طلبة الفلسفة ان يمتحنوا أنفسهم بسهولة بعد كل درس وان يستطيع المدرس أن يحصل على ميزان استعداد الطلبة بسهولة على أساس هذه التمارين.

الشرائط اللازمة لتحصيل الفلسفة :

يجب ألاّ يخفىٰ على كل حال أن بحوث الحكمة النظرية والفن الأعلىٰ هي بحوث دقيقة وعميقة ولا يتيسر الدخول فيها لكل أحد . وهناك شرائط لازمة لمن له الميل إلىٰ تحصيل الفلسفة أهمها إثنان :

١ ـ **امتلاك التفكير العقلاني والذوق الفلسفي** : لاشك ان الناس تتفاوت من ناحية الذوق والتفكير ، ولا يتميزون جميعهم بالذوق والتفكير الفسلفي، ولذا فإن من يستطيع أن يكون موفقاً في هذه المباحث هو فقط من يتمتع بالذوق

الفلسفي والتفكير المنطقي والعقلاني، وفي غير هذه الصورة يجب الرجوع إلىٰ كتب العقائد والكلام للاطلاع اللازم في حقل البحوث الاعتقادية والمعارف، لأن اشتراك هكذا أفراد في الدروس الفلسفية الدقيقة ليس فقط غير مفيد بل سيكون مضراً.

٢ ـ التسلط الكافي على مباحث المنطق: يلزم لطلاب الفلسفة التسلط الكافي على مباحث المنطق ـ فضلاً عن امتلاك الذوق الفلسفي والتفكير العقلاني ـ، وان يكونوا على علم بدرجة جيدة بالمباحث المرتبطة بالقياس (أعم من الصورة والمادة) بشكل خاص، وان يفرقوا بين الاشكال الاقترانية والاستثنائية، وان يعرفوا شرائط انتاجها وشرائط القياس البرهاني وأصناف المغالطات اللفظية والمعنوية. وبجملة واحدة: المنطق آلة لازمة وضرورية لمحصلي الفلسفة.

فليس اعتباطياً ان يوصي الشيخ الرئيس بشكل أكيد في آخر الإشارات ان يجتنب عن عرض هذه المباحث العميقة والدقيقة على من لا يتمتع بالفطانة والخبرة الفكرية اللازمة [١]، ولم يجز صدر المتألهين ﴿تَتِرُّ﴾ لأكثر الأفراد الدخول في هذه المباحث، وقال:

« أهلية ادراكها في غاية الندرة ونهاية الشذوذ والتوفيق لها من عند اللّه العزيز الحكيم » [٢].

ويقول في مكان آخر: **« إن لقبول الحكمة ونور المعرفة شروطاً واسباباً (كانشراح الصدر وسلامة الفطرة وحسن الخلق، وجودة الرأي، وحدة الذهن، وسرعة الفهم، مع ذوق كشفي)، ويجب مع ذلك كله ان يكون في القلب المعنوي نور من اللّه، يوقد به دائماً كالقنديل وهو المرشد إلىٰ**

---

١ ـ شرح الاشارات ج ١٣ ص ٤١٩.

٢ ـ الأسفار ١ ج ١٣ ص ٤٤٦.

الحكمة كما يكون المصباح مرشداً إلىٰ ما في البيت ، ومن لم يكن فيه هذه الأُمور فضلاً عن النور فلا يتعب نفسه في طلب الحكمة ، ومن كان له فهم وإدراك ولم يكن له حدس كشفي ولا في قلبه نور يسعىٰ بين أيديهم وبأيمانهم فلا يتم له الحكمة أيضاً وان سدّد من أطرافها شيئاً وأحكم من مقدماتها شطراً » [١] .

ويقول ديكارت الفيلسوف الفرنسي المشهور :

« الحقيقة أنّه لا يوجد في الدنيا استعداد للتفكير الميتافيزيقي بقدر استعداد التفكير الهندسي » [٢] .

وللإمام الخميني ﴿قدس سره﴾ توصية في هذا المجال نصّها :

« إن لكل علم أهلاً وإياك والرجوع إليه وإلىٰ مثله بأنانيتك ونفسيتك فإنّه لا يفيدك شيئاً بل لا يزيدك إلاّ حيرة وضلالة ، ألا ترىٰ أن الشيخ الرئيس أبا علي بن سينا يقول : إني ما قرأت على الاستاذ من الطبيعيات والرياضيات والطب إلّا شيئاً يسيراً وتكفلت بنفسي على جلها في مدة يسيرة بلا تكلف وظفرت على حلها بغير تعسف ، وأمّا الالهيات فما فهمت فيها شيئاً إلاّ بعد الرياضات والتوسل إلىٰ مبدأ الحاجات والتضرع الجبلي إلىٰ قاضي السؤالات حتى انّه في مسألة واحدة راجعت أربعين دفة فما فهمت منها شيئاً حتى آيست من حلّ ذلك العلم إلىٰ ان انكشف لي بالرجوع إلىٰ مبدأ الكل والتدلي إلىٰ باري القل والجلّ مع ان خطاياه في ذلك العلم الأعلى أكثر بكثير كما يظهر بالمراجعة إلىٰ كتبه . فإذا كان هذا حال الشيخ الرئيس النابغة الكبرىٰ والاعجوبة العظمىٰ الذي لم يكن له في حدة

---

١ ـ م ن ١ ج ١٦ ص ٦ ـ ٧.

٢ ـ تاملات در فلسفه أولى ، أثر رنه دكارت ترجمة بالفارسية أحمدي ص ٢٠.

الذهن وجودة القريحة كفواً أحد فكيف بغيره من متعارف الناس وهذه نصيحة منّي إلىٰ اخواني المؤمنين لئلا يهلكوا من حيث لا يعلمون »(١).

رابطة الفلسفة مع العلوم الطبيعية :

يعتقد البعض أنّه من الضروري الاطلاع علی العلوم الطبيعية للفلاسفة الإلهيين و اعتبر ان مصير المسائل الفلسفية يرتبط بمسائل العلوم التجريبية . ويقول ا ج ـ جينز الرياضي الإنكليزي المعروف :

« ترتبط دائماً فلسفة كل مرحلة مع علم تلك المرحلة إلىٰ حد كبير ، بحيث أن كل تغيير أساسي في العلم يجب أن ينعكس في الفلسفة »(٢).

وقد أفرط بعضهم في ذلك وقال :« **قد نظم ما وراء الطبيعة (الفلسفة) لتوجيه وتفسير الطبيعة ، وفي النتيجة فإن بحوث العلوم الطبيعية هي المعينة لمصير مسائل الفلسفة ، ولا يمكن ان يكون هناك فلسفة ناجحة وموفقة بدون الإطلاع الكافي على العلوم الطبيعية** ».

ولكن هذه النظرية هي بشكل كامل بلا أساس وقد خلط فيها بين مطلبين :

١ ـ أشتبه بين الفلسفة الأولىٰ هي ما يبحث عنه في بداية الحكمة ونهاية الحكمة وشرح المنظومة والأسفار ... ، وموضوعها الموجود بما هو موجود ، وتُجزأ وتحلّل مسائلها على أساس منهج القياس البرهاني ، والحال ان موضوع العلوم الطبيعية هو الموجودات الخاصة ، ومسائلها تحقق عن طريق التجربة والاختبار الحسي ، ولذا فإن هذين العلمين يمتازان بشكل كامل عن بعضهما من ناحية الموضوع ومنهج البحث.

---

(١) مصباح الهداية ، ص ١٥١ ـ ١٥٢.

٢ ـ فيزيك وفلسفه ، تأليف جينز ، ترجمة مهندس عليقلي بياني ، ص ١٤.

ولكن الفلسفة العلمية (التي هي محل رأي جينز وأمثاله) قائمة على أساس المسائل العلمية وليست سوىٰ جمع وتصميم المسائل الكلية للعلوم.

وقد عرف ويل ديورانت هذه الفلسفة على الشكل التالي :

« الفلسفة عبارة عن التحقيق في التجريبات الإنسانية بصورة كل ، أو التحقيق في قسم من التجريبات الإنسانية بشرط إرتباطها بالكل »

ثم يضيف : « **يمكن لكل مسألة أن تكون موضوعاً لبحث الفلسفة بشرط ان ينظر إليها من ناحية الارتباط مع الكل وفي ظل التجريبات والآمال الإنسانية** »[١].

والفلسفة العلمية هي الفلسفة التي ألف هربرت اسپنسر ـ الفيلسوف الانكليزي ـ كتاباً حولها في القرن الحادي عشر ، وسماّه ب « الفلسفة التركيبية » وبنيانه الفلسفي قائم على المعلومات التي تجمع من الطريق العلمي أي : المشاهدة والتجربة والاستقراء والاستنتاج ، ولهذا سميت بالفلسفة التركيبية حيث انها تجمع وتركب نتائج العلوم المتفرقة ، فهي تسمىٰ بالفلسفة العلمية من ناحية انها تبتني على مسائل العلوم التجريبية [٢].

ولكن سيلقىٰ مصير هكذا فلسفة قائمة على مبنىٰ مسائل العلوم التجريبية في يدّ العلم قهراً وسوف تتحول وتتغير مع تحول وتغير العلوم ، ولا يمكن فهمها بدون الاطلاع على العلوم التجريبية والطبيعية .

ويجب الالتفات إلىٰ ان هذه الفلسفة تشبه الفلسفة الأُولىٰ أو العلم الكلي شبهاً لفظياً فقط ، وفي الحقيقة انهما يمتازان بشكل كامل.

ومن جهة أُخرىٰ فإن مسائل الفلسفة الأُولىٰ قسمان :

---

١ ـ لذات فلسفه لويل دورانت ، ترجمه عباس زرياب ، ص ٨.

٢ ـ سير حكمت در اوروپا ، ج ١٣ ، ص ١٦١ . شرح مختصر منظومه ، ج ٢ ، ص ١١٦.

١ ـ المسائل الفلسفية الخالصة : أي المسائل التي لا يحتاج بأي وجه في تحقيقها إلىٰ العلوم الطبيعية وغيرها وتجري هذه المسائل في مجال الفلسفة وتستغنى فقط من نبع الأفكار الفلسفية العالية ومن الأُسلوب البرهاني ، وبعبارة أُخرىٰ ، إن هذه المسائل الفلسفية ليست فقط لا ترتبط بالعلوم الطبيعية من ناحية الأُسلوب وآلة المعرفة ، بل هي مستقلة وغنية في أصولها الموضوعة ، وهكذا هي عمدة مسائل الفلسفة الأُولىٰ التي تشكل عامودها الفقري .

٢ ـ المسائل الفلسفية غير الخالصة : أي المسائل التي ترتبط بشكل ما مع العلوم الطبيعية وتؤخذ أحياناً بعض مبادئها ومقدماتها من العلوم الأُخرىٰ ، ومن هذا القبيل قسم من المسائل المرتبطة بالجواهر والاعراض ، وسوف يؤثر تحول مسائل العلوم الطبيعية في مصير هذا القسم من المسائل الفلسفية وسيكون من المفيد واللازم اطلاع الفيلسوف على الآراء العلمية واذا لم يكن متخصصاً في هذه العلوم يمكن له أن يستفيد من الخبراء والمتخصصين فيها. [١] .

لزوم الاطلاع على المدارس الفلسفية الغربية :

ما يمكن ان يكون مفيداً للفيلسوف الإلهي الذي يصب اهتمامه على آراء الفلاسفة المسلمين هو الاطلاع على المدارس الفلسفية الغربية ، وبدون شك أنه سيكون من المفيد في تقييم المسائل الفلسفية الاطلاع على الرؤىٰ الفلسفية لفلاسفة أوروبا من القرن السابع عشر وما بعده نظير ديكارت ولايب نيتس وكانت وأمثالهم.

وهذا في الحقيقة نفس الفلسفة التطبيقية التي استعملها الحكيم

---

١ ـ يرجع إلىٰ مقدمة المقالة الثامنة من : أُصول فلسفه وروش رئاليسم ج ٣.

الطبطبائي ﴿قدس سره﴾ في أصول الفلسفة ، وقد استمر بعده على هذا المنهج بعض تلاميذه وخاصة المفكر الشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾ ، وقد اهتم بهذا الأمر في هوامش أُصول الفلسفة وسائر آثاره الفلسفية وخاصة بحوث شرح المنظومة (الشرح المبسوط) ، وفي النتيجة فإن بحوثه الفلسفية تتمتع بجاذبة ورونق خاص ، وفي البحوث التطبيقية تظهر بشكل أفضل نقاط قوة وضعف الأفكار ، وتسهل الطريق للوصول للواقع.

دافع ومنهج الشرح :

يعد كتاب بداية الحكمة الآن متناً دراسياً رسمياً في حوزة قم العلمية والمراكز العلمية الأُخرىٰ . وعندما وفقت لأن أقوم بتدريسه دورات عدة واجهني هذا السؤال وهو أنّه أي الكتب نقرأ بمعية هذا المتن ؟ والجواب على هذا السؤال صعب ، لأن الكتب التي ترتبط مباحثها بكيفية ما بمباحث البداية هي كثيرة ، فمثلاً من المفيد جداً الرجوع إلىٰ أُصول الفلسفة وشروح المنظومة للشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾ ومن أجل فهم بعض مباحث البداية ، ولكن لا تتيسر مراجعتها لأكثر محصلي الفلسفة وخاصة المبتدئين ، ولذا إستقر رأي الكاتب على أن ينظم شروحاته ويضعها بصورة شرح كامل للبداية في اختيار دراسي الفلسفة.

وأوضح شرح هو أن توضح أولاً بشكل مختصر الموارد التي تحتاج إلىٰ توضيح في هوامش ، ثم تبحث وتشرح في قسم آخر المطالب المطروحة في كل فصل وان تذكر في الهوامش جميع المدارك والمصادر حتى يستطيع من يريد التحقيق ان يرجع بسهولة إلىٰ تلك المصادر . وهذا القسم من الشرح في حال انه قد وضح وشرح مطالب المتن (في الموارد التي تحتاج فيها إلىٰ شرح مفصل) ، فقد قام بدراسة جامعة لها .

وقد ذكر في حد الإمكان تاريخ المسألة ودافع طرحها ، والأقوال والآراء المختلفة والنتائج والثمرات ومسائل من هذا القبيل التي تعتبر لازمة ومفيدة في

التحقيق الجامع للبحوث الفلسفية . ولذا فإن أكثر المباحث المطروحة في الشرح هي مفيدة أكثر لمن له ذوق فلسفي وتفكير عقلاني ولذا فإن مباحث الشرح لا تختص بمن يشتغل بتحصيل بداية الحكمة ، بل هي مفيدة أيضاً للمراحل اللاحقة وللمدرسين .

والسبب في اختيار هذا المنهج في الشرح ان الذين يراجعون الشروح هم عادةً على قسمين :

١ ـ القسم الأول هدفه أن يعرف النكات المبهمة أو المشكلة في المتن محل البحث .

٢ ـ وهناك من يرغب في الحصول على معرفة أكثر حول المسائل المطروحة في المتن.

ويمكن للقسم الأول ان يجد ضالته في الهوامش التوضيحية وفي بعض أقسام شرح المطالب ولكن الأقسام الأساسية في شرح المطالب قد دونت بالالتفات إلىٰ طلب المجموعة الثانية .

وقد روعيت الدقة اللازمة في دراسة المطالب وفي نقل ونقد الآراء (فيما قدرنا عليه) ولكنه لن يكون خالياً من النقصان ، وأطلب من القارئين الاعزاء ان يرشدوني إلىٰ النواقص والا يمتنعوا عن تذكير أصدقائهم لان : « أحبّ اخواني إلي من أهدىٰ إليّ عيوبي ».

وفي الختام فإن من واجبي أن أشكر جميع أصدقائي الذين ساعدوني في تنظيم ونشر هذا الشرح .

« وآخر دعوانا ان الحمد للّه رب العالمين ».

٢٢ / ١٢ / ١٣٦٩ هـ ش الموافق مع ٢٦ شعبان المعظم ١٤١١ هـ ق .

قم ـ الحوزة العلمية علي رباني گلپايگاني

المقدمة

في تعريف هذا الفن وموضوعه وغايته :

الحمد للّه وله الثناء بحقيقته ، والصلاة والسلام على رسوله محمد خير خليقته وآله الطاهرين من أهل بيته وعترته.

الحكمة الإلهية علم يبحث فيه عن أحوال الموجود بما هو موجود[١] وموضوعها الذي يبحث فيه عن أعراضه الذاتية هو الموجود بما هو موجود وغايتها معرفة الموجودات على وجه كلي[٢] وتمييزها مما ليس بموجود حقيقي .

توضيح ذلك : ان الإنسان يجد من نفسه أن لنفسه حقيقة وواقعية [٣] وان هناك حقيقة وواقعية وراء نفسه [٤] وأن له أن يصيبها [٥] فلا يطلب شيئاً من

---

١ ـ المهم في هذا التعريف هو كلمة « بما هو موجود » ، فهذه الكلمة (أو القيد) تميز الفلسفة الأُولىٰ عن سائر العلوم ، لأن العلوم الأُخرىٰ تبحث أيضاً عن أحوال الموجود لا المعدوم ، لكنها لا تبحث عن الموجود على الوجه الكلي ، بل تبحث عن الموجود الخاص ، مثل العدد الذي هو موضوع علم الحساب والرياضيات ، والكم المتصل الذي هو موضوع علم الهندسة ، ونفس الانسان الذي هو موضوع علم النفس وهكذا (ش).

(٢) ما هو على عهدة الفلسفة بيان المعايير الكلية لتمييز الحقائق عن الموهومات ، لا بيان كل الخواص والأحكام الوجودية للظواهر والموجودات ، فهذه المباحث هي وظيفة سائر الفروع العلمية (ش).

٣ ـ أي ليس للظواهر والموجودات ، فهذه المباحث هي وظيفة سائر الفروع العلمية (ش)

٤ ـ على عكس من يحصر الواقعية بوجوده ، ولا يعتقد بواقعية أُخرىٰ وراء نفسه (ش).

٥ ـ النقطة المقابلة للمثاليين الذين يعترفون بالواقعية وراء أنفسهم ، لكنهم يعتقدون أنّه

الأشياء ولا يصدقه إلاّ من جهة أنّه هو ذلك الشيء في الواقع، ولا يهرب من شيء ولا يندفع عنه إلاّ لكونه هو ذلك الشيء في الحقيقة.

فالطفل الذي يطلب الضرع مثلاً إنما يطلب ما هو بحسب الواقع لبن، لا ما هو بحسب التوهم والحسبان كذلك.

والإنسان الذي يهرب من سبع، انما يهرب مما هو بحسب الحقيقة سبع لا بحسب التوهم والخرافة (١).

لكنه ربما أخطأ في نظره فرأىٰ ما ليس بحق حقاً واقعاً في الخارج كالبخت والغول (٢)، أو اعتقد ما هو حق واقع في الخارج باطلاً خرافياً كالنفس المجردة والعقل المجرد، فمست الحاجة، باديء بدء (٣) إلىٰ معرفة أحوال الموجود، بما هو

ليس للإنسان من طريق لإدراكها، وسوف يبحث في المستقبل (في المرحلة الحادية عشرة، الفصل الثامن) حول هذه المجموعات الثلاث وآرائها، فيمكن للطلاب أن يرجعوا إلىٰ أُصول الفلسفة ج ١ مقالة (٢) (ش).

١ ـ يمكن أن يقال إن الإنسان قد يخاف أحياناً من شيء بتصور أنّه حيوان مفترس أو حيوان خطر (مثلاً قد يظن حبلاً أسوداً أنه أفعىٰ فيخاف منه)، الجواب على هذا انه هو بنفسه معتقد ان ذلك الشيء هو حيوان مفترس حقيقي، وان كان قد اشتبه في المصداق، وإذا كان يعتبر انه ليس مصداقاً للحيوان المفترس الحقيقي بل هو حيوان مفترس وهمي وكاذب فإنه لم يكن ليخاف أبداً (ش).

٢ ـ «البخت» يعني ألا يكون هناك رابطة تكوينية وضرورية بين موجود والغاية المترتبة عليه، مثل أن يحفر شخص في الأرض للحصول على الماء، ولكنه يحصل على الكنز قبل الوصول للماء فيسمونه بختاً حسناً، أو ان يجلس في ظل حائط حتى يستريح فيقع الحائط عليه ويسمونه بختاً سيئاً، وسوف يبحث في المرحلة السابعة الفصل (٩) حول هذا المطلب (ش).

(٣) فمست الحاجة باديء بدء أي الحاجة في تميز الحقيقة عن غيرها ألجأت الإنسان في باديء الأمر وقبل كل شيء إلىٰ معرفة أحوال الموجود بما هو موجود (ش).

موجود ، الخاصة به ، ليميز بها ما هو موجود في الواقع مما ليس كذلك ، والعلم الباحث عنها هو الحكمة الإلهية.

فالحكمة الإلهية [١] هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود ، ويسمىٰ أيضاً الفلسفة الأولىٰ [٢] والعلم الأعلىٰ . وموضوعه : الموجود بما هو موجود ؛ وغايته تمييز الموجودات الحقيقية من غيرها ، ومعرفة العلل العالية للوجود ، وبالأخص العلة الأولىٰ التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات ، واسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا [٣] وهو اللّه عز أسمه.

---

١ ـ وان كان التوضيح المذكور راجعاً إلىٰ غاية الفلسفة الذي هو تمييز الحقائق عن الموهومات ، ولكن يتضح أيضاً منه موضوع وتعريف الفلسفة لانّه ولأجل الوصول إلىٰ الهدف المذكور يجب الحصول على الأحوال والأحكام الكلية للوجود ، أي أن يبحث في الموجود بما هو موجود وأن يعرف قواعده وخواصه الكلية ، وهذا هو موضوع الفلسفة ، ومع الإلتفات إلىٰ أنّه ليس أي علم من العلوم متعهداً هذه الرسالة ، فبناءً على هذا العلم الوحيد المتعهد لهذه الرسالة هو نفس الفلسفة الأولىٰ ، وهذا هو تعريف الفلسفة (ش) .

٢ ـ الوجه في أنهم سموا الحكمة الإلهية الفلسفة الأُولىٰ انها تبحث حول أول الامور في الوجود (العلة الأولىٰ) واول الأُمور في العمومية (الوجود) . (الهيات الشفاء ص ٢٨٢).

٣ ـ الفرق بين الاسم والصفة هو من جهة واحدة ، قبل الفرق بين العرض والعرضي أو الفصل والصورة ، ولذا أسماء اللّه هي باعتبار أسماء وباعتبار آخر صفات ، فمثلاً : الحي والعالم والقادر والمريد والسميع والبصير اسماء . والحياة والعلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر صفات ، والاسماء والصفات الوجودية للّه هي عين ذاته . (شرح أُصول الكافي صدر المتألهين ﴿ قدس سره ﴾ ، ص ٢٨٢).

شرح المطالب

قد بحث في مقدمة الكتاب حول ثلاثة مطالب :

أ : تعريف الحكمة.

ب : موضوع الحكمة.

ج : غاية الحكمة.

والآن نبحث كلاً من هذه المطالب بشكل مفصل :

أ : تعريف الحكمة :

كلمة الحكمة لها تعريفان :

١ ـ تعريف لغوي.

٢ ـ تعريف اصطلاحي.

١ ـ التعريف اللغوي للحكمة : كلمة الحكمة هي واحدة من الكلمات القرآنية ، وقد عرف الراغب الأصفهاني الحكمة في المفردات : « **الحكمة اصابة للحق بالعلم والعقل فالحكمة من اللّه تعالىٰ معرفة الاشياء وايجادها على غاية الاحكام ، ومن الانسان معرفة الموجودات وفعل الخيرات وهذا هو الذي وصف به لقمان في قوله عز وجل (ولقد آتينا لقمان الحكمة) ... قال صلى اللّه عليه (وآله) وسلم : « ان من الشعر لحكمة » أي قضية صادقة ، وذلك نحو قول لبيد :**

ان تقوىٰ ربنا خير نَفَل »[1].

---

١ ـ المفردات ، مادة حكم.

وذكر العلامة الطباطبائي ﴿تَبَرُّ﴾ في تفسير الآية (٢٦٩) من سورة البقرة ﴿ يؤتي الحكمة من يشاء ﴾ :

« الحكمة هي القضايا الحقة المطابقة للواقع من حيث اشتمالها بنحو على سعادة الانسان كالمعارف الحقة الإلهية في المبدأ والمعاد ، والمعارف التي تشرح حقائق العالم الطبيعي من جهة مساسها بسعادة الإنسان كالحقائق الفطرية التي هي أساس التشريعات الدينية » [١]

كلمة الفلسفة :

بعد أن تعرفنا على كلمة الحكمة ، من اللازم أن نتعرف أيضاً على كلمة الفلسفة : لهذا اللفظ أصل يوناني ، وهو مصدر جعلي لكلمة « فيلوسوفيا » وكلمة « فيلوسوفيا » مركبة من كلمتين « فيلو » و « سوفيا » ، وكلمة فيلو هي بمعنىٰ الحب وكلمة سوفيا هي بمعنىٰ العلم ، فكلمة فيلوسوفيا هي بمعىٰ حب العلم [٢] ، ويعرّفون كلاً من افلاطون وأرسطو بالـ« فيلوسوفس » أي محب العلم ، وبناءً على هذا ، كلمة الفلسفة ـ التي هي مصدر جعلي عربي ـ هي بمعنىٰ التفلسف.

وقالوا ان أول من سمىٰ نفسه فيلسوف هو سقراط ، وكانت تستعمل هذه الكلمة في ذلك الزمان بنفس معنىٰ محب العلم ، ولكن ارتقت شيئاً فشيئاً إلىٰ مفهوم العلم ، وراج وشاع هذا الاصطلاح بالتدريج بعد أرسطو [٣] .

٢ ـ التعريف الاصطلاحي للحكمة : ما بيّن هو المعنىٰ اللغوي للحكمة والفلسفة ، والآن نتعرف على معناها الاصطلاحي . وطبعاً يجب الالتفات إلىٰ ان

---

١ ـ الميزان ، ط بيروت ، ج ٢ ، ص ٢٩٥.

٢ ـ الملل والنحل للشهرستاني ، دار المعرفة ، ج ٢ ، ص ٥٨.

٣ ـ منطق وفلسفه شهيد مطهري ، إنتشارات صدرا ص ١٢٥.

المقصود بالمعنىٰ الاصطلاحي لهاتين الكلمتين هو نفس المعنىٰ الذي طـرح أولاً في اليونان القديم، ومن ثم في الحوزات الفلسفية الاسلامية حتى عـصرنا، لا بـعض معانيها واصطلاحاتها في أوروبا الجديدة.

تستعمل الحكمة والفلسفة في الاصطلاح بمعنيين:

١ ـ اصطلاح عام.

٢ ـ اصطلاح خاص.

١ ـ تعريف الفلسفة في الاصطلاح العام:

الفلسفة في الاصطلاح العام هي بمعنىٰ مطلق العلوم العقلية في مقابل العـلوم النقلية، وبناءً على هذا تشمل المنطق والرياضيات والطبيعات والمباحث المرتبطة بالمبدأ والمعاد.

يقول ابن خلدون في هذا المجال: «**وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث انه ذو فكر ... تسمىٰ هذه العلوم علوم الفلسفة والحكمة وهي مشتملة على أربعة علوم الأول علم المنطق ... والثـاني ... العـلم الطبيعي ... العلم الإلهي وهو الثـالث، والعـلم الرابـع وهـو النـاظر فـي المقادير ويشتمل على أربعة علوم (الهندسة وعلم الاعداد) (الحسـاب) (والموسيقىٰ والهيئة)**»[(١)].

وقال أيضاً الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿ﭬ﴾ في هذا المجال:

«**ليست الفلسفة في الاصطلاح الشائع للمسلمين اسماً لفن وعـلم خاص. وقد جعلوا تحت العنوان الكلي للفلسفة كل العـلوم العـقلية فـي مقابل العلوم اللفظية من قبيل اللغة والنحو والصرف والمعاني والبيان**

---

١ ـ مقدمة ابن خلدون، ص ٤٧٨.

والبديع والعروض والتفسير والحديث والفقه واصول الفقه، وبناءً على هذا اصطلاح الفيلسوف يعني الجامع لكل العلوم غير النقلية » [١].

ولكن المقصود من الفلسفة في الإصطلاح الخاص قسم خاص من العلوم غير النقلية تسمىٰ بالفلسفة الأولىٰ والفلسفة العليا والعلم الأعلىٰ والعلم الكلي والإلهيات وما بعد الطبيعة (متافيزيك).

٢ ـ تعريف الفلسفة في الاصطلاح الخاص : عرّفت الفلسفة والحكمة تعاريف مختلفة في الاصطلاح الخاص [٢]، ومن جملة هذه التعاريف ما جاء في المتن وهو أن « [الفلسفة] والحكمة الإلهية هي العلم الباحث عن أحوال الموجود بما هو موجود ».

والهدف من التعريف بالأساس هو ان يميِّز المعرَّف عن الأُمور الأُخرىٰ، وان يستطيع الإنسان ان يمتلك تصوراً واضحاً عنه، وطبعاً يكون التعريف احياناً مرتبطاً بواقعية تكوينية، واحياناً يكون راجعاً إلىٰ مفهوم ذهني أو اصطلاح علمي، ولا شك ان التعريف الحقيقي (التعريف الحدي) مرتبط فقط بالحقائق والأُمور العينية والتكوينية، أمّا التعاريف التي تقال للمفاهيم الذهنية والاصطلاحات العلمية فهي تعاريف رسمية (بيان الخواص)، والتعاريف التي قيلت للفلسفة هي من هذا القبيل (تعريف بالخواص).

وقد اشتهر قولهم : « **تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها** ».

أي ان كل علم يبحث حول موضوع خاص، ولهذا يستفاد في تعريف العلوم

---

١ ـ منطق وفلسفة ص ١٢٧.

٢ ـ يرجع في هذا المجال إلىٰ الهيات الشفاء للشيخ الرئيس والاسفار لصدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ ج ١، وشرح المنظومة للسبزواري.

من ذكر موضوعها والتعريف الذي ذكر في المتن للفلسفة هو تعريف بواسطة الموضوع [١].

بناءً على هذا نقطة امتياز الفلسفة عن العلوم الأُخرىٰ هو ان الفلسفة تبحث عن الوجود بشكل مطلق ، ولكن العلوم الأُخرىٰ تبحث حول الوجود الخاص والمقيد ، مثلاً في علم النفس يبحث حول النفس والحالات الروحية للإنسان ، وفي الفيزيولوجيا يكون الكلام حول البدن والاعضاء واجهزة البدن وكيفية عملها ، وفي الهيئة يكون البحث حول الكرات السماوية . وكذلك علم البيئة والفيزياء والكيمياء والحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ وعلم الاجتماع وغيرها ، فكل منها يبحث حول موجود وأمر خاص . وفقط الفلسفة الأولى والحكمة الإلٰهية التي توجهت الى الموجود المطلق وتبيّن قوانينه العامة.

وبتعبير الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾ : « **إذا شبهنا عالم الوجود ببدن الإنسان فالفرق بين الفلسفة والعلوم الأُخرىٰ هو ان الفلسفة تبحث حول القوانين والأحكام المرتبطة بكل بدن الإنسان مثل ان هذا البدن (القامة) منذ متىٰ وجد ؟ والى متى يستمر ؟ وهل لهذا البدن وحدة واقعية ؟ وكثرة الأعضاء هي كثرة ظاهرية وغير حقيقية ، أم ان وحدته اعتبارية ولا تتجاوز حد الارتباط الآلي أي الوحدة الصناعية ؟**

هل هذه القامة بمجموعها تسعىٰ وراء هدف أم أنها موجودة بلا هدف؟ و ...، ولكن العلوم تبحث حول الخواص والأحكام المرتبطة بكلٍ من أعضاء البدن ، بناءً على هذا (يجب القول في مقام التشبيه) : الفلسفة هي علم البدن والعلوم هي علم العضو» [٢].

---

١ ـ أحياناً أيضاً يؤدى التعريف بواسطة المنهج والطريقة الخاصة للعلم أو غايته وهدفه.

٢ ـ منطق وفلسفه ، ص ١٣٠.

ب : موضوع الحكمة :

يتضح موضوع الفلسفة أيضاً من البحث السابق ، لانـه وكـما لاحـظتم أن التعريف المذكور هو عن طريق بيان موضوع الفلسفة ، وبناءً على هـذا مـوضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود أي الموجود بشكل مطلق.

النقطةّ اللازم ذكرها هنا هي أنّه : من جملة البحوث التي طـرحـتها المـتون الدراسية للفلسفة ومن جملتها هذا الكـتاب « بـدايـة الحـكمة » بحـوث مـرتبطة بـ«الماهية » (المرحلة الخامسة) ، وأيضاً مباحث مرتبطة بـ«العدم » (المرحلة الأولىٰ ، الفصول : ـ ١٠ ، ١١ ، ١٢ ـ) ، ومن الممكن ان يتلقىٰ طرح هذه البحوث في الفلسفة على أنه فرع للمباحث الجانبية والاستطرادية ، ولكن الحق أن البحث حول الوجود يستلزم طرح هكذا مباحث في الفلسفة .

التوضيح أنه : يقسم الوجود إلىٰ قسمين :

١ ـ وجود واجب بالذات .

٢ ـ ووجود ممكن بالذات .

والقسم الثاني هو وجود محدود وناقص ، وطبعاً ليس منفصلاً عن المـاهية والفقدان ، فكل وجود إمكاني في عين أنه واجد لمرتبة من الكمال الوجودي ، فهو فاقد لمرتبة أُخرىٰ والماهيات ليست شيئاً سوىٰ القوالب الذهنية المبينة للمحدودية الوجودية للموجودات الإمكانية . وبناءً على هذا مـن اللازم أن تـبحث المـاهية وتدرس أحكامها بشكل مستقل ، وبتعبير الاستاذ مطهري ﴿ قدس سره ﴾ انه بـالأصل البحث حول الماهيات هو بحث حول عوارض وأحكام الموجود بما هو موجود[1] .

---

١ ـ منطق وفلسفه ، ص ١٣١.

ومن جهة أُخرىٰ فإن فقدان ونقصان كل موجود إمكاني يرجع إلىٰ العدم ـطبعاً ليس العدم المطلق، بل العدم الخاص ـوفي هذه الصورة يكون الفقدان والعدم من عوارض الموجود الإمكاني، ومن هذه الجهة فإن علم الوجود يحتوي بكيفية ما علم العدم أيضاً.

ومن ناحية ان النقطة المقابلة للعدم الخاص هي العدم المطلق يحصل البحث عن العدم المطلق وأنه هل يمكن أن يخبر عنه أم لا ؟ وهل إعادة المعدوم ممكنة أم لا ؟ وبناءً على هذا فإن تصور اولئك الذين اعتبروا ان هذه المباحث اجنبية بشكل كلي عن البحوث الفلسفية ليس تصوراً صحيحاً ومصيباً للواقع.

ما هو العرض الذاتي ؟

لتشخيص موضوع كل علم يوجد ضابطة معروفة وهو ان موضوع كل علم عبارة عما يبحث فيه عن عوراضه الذاتية، وقد ذكر المصنف هذه الضابطة أيضاً في بيان موضوع الفلسفة، ومن ناحية أن هذه المسألة تطرح في بداية كل أو أكثر الكتب الدراسية الحوزوية ولم يعط تفسيراً واضحاً لها أيضاً فنحن سنبينها بشكل مختصر وواضح في نفس الحال.

ذكرنا سابقاً ان محل البحث حول العرض الذاتي هو المنطق، وهو أيضاً في كتاب البرهان.

فمن شرائط مقدمات البرهان أن تكون محمولات المقدمات ذاتية لموضوعاتها. فقد بحث هناك بالتفصيل في هذه المسألة، وفضلاً عن الشيخ الرئيس الذي تكلم بالتفصيل في كتبه المنطقية في هذا المورد فإن المرحوم المظفر ﴿قدس سره﴾ في المنطق في بحث صناعة البرهان، والعلامة الطباطبائي ﴿قدس سره﴾ في تعليقته على الأسفار ج ١، قد فسرا العرض الذاتي ببيان واضح.

ويقول الشيخ الرئيس في منطق الاشارات في هذا المورد :

« هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته »

أي أن العرض الذاتي محمول يلحق ويعرض على الموضوع من ماهية وجوهر الموضوع .

يقول المحقق الطوسي في شرح عبارات الشيخ الرئيس :

« كل ما يلحق الموضوع فهو إما أن يلحقه لانه هو وإما ان يحلقه لأمر آخر ، وذلك الأمر أما ان يساويه ، أو يكون أعم منه ، أو أخص منه ، والأول وحده هو العرض الذاتي الأولي ، وهو مع القسم الثاني أعني الذي يلحقه بسبب أمر يساويه كالفصل أو العرض الذاتي الأولي انما يلحقان بالموضوع من جوهر الموضوع ومهيّته ، إلا ان الأول يلحقه من غير واسطة، والثاني يلحقه بواسطة ، فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور ، وهو المحمول الذي يؤخذ الموضوع في حدّه » (١) .

واذا كان للمحمول محمول آخر أيضاً ، وكان للمحمول الثاني محمول ثالث أيضاً و ... ، فنستعمل الموضوع الأول بضميمة الموضوعات الأُخرىٰ في تعريف المحمول الثاني والثالث وسائر المحمولات ، وفي النتيجة تعدّ كل هذه المحمولات عرضاً ذاتياً بالنسبة الى الموضوع الأول ، كما ان كل محمول هو عرض ذاتي لموضوعه ، فمثلاً نقول : الانسان متعجب والمتعجب ضاحك والضاحك أسنانه ظاهرة ، فقد استعمل الموضوع الأول أي الانسان في تعريف كل من المحمولات

---

١ ـ شرح الاشارات ، ص ٥٨ ـ ٥٩ . ويعلم مما تقدم عدم صحة التفسير الذي قدمه المحقق الخراساني للعرض الذاتي في بداية المجلد الأول للكفاية ، فقد فسر العرض الذاتي بقوله : « أي بلا واسطة في العروض » وقد اتضح من كلام الخواجه الطوسي ان المحمول الذي يعرض على الموضوع بواسطة أمر مساوٍ له هو أيضاً عرض ذاتي .

الثلاثة : المتعجب والضاحك والظاهرة اسنانه ، وجميع هذه المحمولات عرض ذاتي للإنسان.

وهذا المطلب جاري في مورد الموضوع أيضاً ، أي إذا كان لموضوع القضية موضوع آخر وكان لذلك الموضوع موضوع آخر أيضاً حتى ينتهي إلىٰ آخر موضوع ، فيستعمل آخر موضوع في تعريف بقية الموضوعات . فنقول مثلاً : الأسود قابض لنور البصر . وللأسود الذي هو موضوع هذه القضية موضوع آخر وهو «الكيف المبصَر » ، و « للكيف المبصَر » موضوع آخر أيضاً وهو « الكيف المحسوس» وللكيف المحسوس موضوع آخر وهو « الكيف » (المطلق) ، وللكيف موضوع آخر أيضاً وهو الماهية ، وموضوع الماهية هو « الموجود ».

الآن إذا أردنا أن نعرف السواد (موضوع القضية الأُولىٰ) نبدأ من آخر موضوع ، ونستعمله بضميمة بقية الموضوعات في تعريفه.

فاتضح من مجموع البحوث السابقة ان العرض الذاتي عبارة عن « ذلك المحمول الذي يستعمل الموضوع في تعريفه ».

التنبيه على نقطتين مهمتين :

١ ـ كلما كان المحمول أخص من موضوعه فلا يكون ذلك المحمول لوحده عرضاً ذاتياً للموضوع ، بل يكون عرضاً ذاتياً للموضوع بضميمة المحمول الآخر القسيم للمحمول الأول . مثل الموجود الذي يقسم إلىٰ واجب وممكن ، لأنّه ليس كل واحد من الواجب والممكن لوحده عرضاً ذاتياً للموجود ، بل ان كليهما معاً عرض ذاتي له . وكلما أردنا أن نذكرهما معاً في قضية واحدة فبصورة محمول مردد (مع كلمة أو) ونقول : « الموجود واجب أو ممكن » . وتسمىٰ هذه القضية في إصطلاح المنطق بالقضية الحملية المرددة المحمول.

٢ ـ يؤدىٰ الحمل أحياناً بصورة معكوسة ، أي أن المفهوم الذي يجب أن يذكر في محل موضوع القضية يذكر في محل المحمول وبالعكس . مثل : الواجب موجود ، الممكن موجود الإنسان حيوان ، ويقال لهم « عكس الحمل » والقضايا التي تستعمل في الفلسفة هي من هذا القبيل ، وسيذكر المصنف ﴿ﭬ﴾ هذا المطلب فيما يأتي (المرحلة ـ ١ ـ ، فصل ـ ٦ ـ). بناءً على هذا ضابطة العرض الذاتي في هكذا موارد هي عكس ذلك الشيء الذي بيّن سابقاً ، أي أن العرض الذاتي في مثل هذه القضايا هو محمول يستعمل في تعريف موضوعه ، ولهذا السبب التعريف الجامع للعرض الذاتي هو أن نقول :

« ما يؤخذ الموضوع في حدّه ، أو يؤخذ هو في حد الموضوع » [١].

والآن بعد ان تعرفنا على ضابطة العرض الذاتي نستطيع أن نحصل بشكل واضح على معنىٰ هذه الجملة أن موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود أو الوجود ؛ لان بعض البحوث الأساسية للفلسفة عبارة عن :

أصالة الوجود ، الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود ، الوجوب والامكان ، الوحدة والكثرة ، الحدوث والقدم ، الذهني والخارجي ، المجرد والمادي ، القوة والفعل ، العلة والمعلول و ... ومن البديهي أن المفهوم الذي استعمل في تعريف كل من العناوين المذكورة هو نفس مفهوم الموجود أو الوجود . وبناءً على هذا تعد جميع هذه العناوين من العوارض الذاتية للوجود ، وفي النتيجة موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود أو الوجود .

---

١ ـ شرح الاشارات للشيخ الرئيس ، ج ١ ، ص ٦١ . والاسفار ، ج ١ ، ص ٣٠ ـ ٣٢ ، تعليقة العلامة الطباطبائي ﴿ﭬ﴾ .

ج : غاية وهدف الحكمة

تستعمل غاية وهدف الحكمة في موردين :

١ ـ في الموارد التي يكون فيها لعلم ما جانب آلي ومقدمي بالنسبة إلىٰ العلم الآخر مثل المنطق بالنسبة للفسلفة ، ومثل أُصول الفقه بالنسبة إلىٰ الفقه وعلوم اللغة العربية بالنسبة إلىٰ فهم الآيات والروايات ، ففي هذه الموارد يعبرون عن العلم الثاني بأنه غاية العلم الأول.

٢ ـ الفوائد والنتائج التي تترتب على علم ما ، فمثلاً نقول : ما هي فوائد علم النفس أو علم التاريخ ؟ أو أنه أي الفوائد تترتب على علم الاخلاق ؟.

المقصود من الغاية في مورد الفلسفة هو المعنىٰ الثاني لإنّه ليس للفلسفة دور الآلة والمقدمة بالنسبة إلىٰ أي علم ، ويقول المصنف ﴿ﷺ﴾ في هذا الجانب :

« ان هذا الفن لما كان أعم الفنون موضوعاً ولا يشذ عن موضوعه ومحمولاته الراجعة إليه شيء من الأشياء ، لم يتصور هناك غاية خارجة منه يقصد الفن لأجلها . فالمعرفة بالفلسفة مقصودة لذاتها من غير ان تقصد لأجل غيرها وتكون آلة للتوصل بها إلىٰ أمر آخر كالفنون الآلية ، نعم هناك فوائد تترتب عليها » [(١)].

أهم فوائد الفلسفة :

١ ـ تمييز الأُمور الواقعية عن الوهمية : وهي النتيجة التي تكلم عنها المصنف ﴿ﷺ﴾ في هذا الكتاب وأيضاً في نهاية الحكمة وأُصول الفلسفة ، فن ناحية

---

١ ـ نهاية الحكمة المقدمة.

أن الفلسفة تبحث حول الأحكام والخواص العامة للوجود تستطيع أن تضع المعايير والضوابط الكلية والعامة في إختيار الإنسان والتي بالالتفات إليها تعرف الحقائق من الموهومات.

٢ ـ إثبات موضوع العلوم : كل العلوم تحتاج إلىٰ الفلسفة من ناحية إثبات موضوعها ، وقال العلامة الطباطبائي ﴿قدس سره﴾ في أصول الفلسفة في هذا الجانب : «اذا تأملنا في أي علم من العلوم الأُخرىٰ سنرىٰ أنه قد أخذ موضوع أو عدة مواضيع مفروضة الوجود ، ثم يشرعون بالبحث حول خواصه وآثاره . فلا يقول أي علم من العلوم أن الموضوع الفلاني موجود ، أو ان وجوده أي وجود ، بل يحيله إلىٰ مجال آخر (الحس أو البرهان الفلسفي).

٣ ـ كلية وقطعية القوانين العلمية : ومن نتائج البحوث العامة الفلسفية هي انها تؤمّن حاجة العلوم الطبيعية في مورد كلية وقطعية القوانين العلمية ، وهذا البحث المهم جداً الذي تكلم عنه الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾ في مناسبات مختلفة ، وأصرّ وأكّد من هذه الناحية على حاجة العلوم الطبيعية للفلسفة ، وقال في المجلد الأول من أُصول الفلسفة بعد أن ذكر حاجة العلوم للفلسفة من ناحية الموضوع : «**سيأتي في المقالات اللاحقة ان حاجة العلوم للفلسفة لا تنحصر بالجهة التي قيلت ، بل إن جميع القوانين الكلية العلمية تتوقف قوانينها وقطعيتها على سلسلة من الأُصول الكلية التي تستطيع الفلسفة فقط ان تثبت صحتها**» (١).

وقال في بحث العلة والمعلول بعد نقد نظرية مجموعة من الفيزيائيين الجدد الذين جعلوا العليّة مورداً للترديد : « **يتعلق الاحساس والاختبار ـ وكما هو**

---

١ ـ أُصول فلسفه وروش رئاليسم ، ج ١ ص ١١.

واضح ـ بالجزئي (لا الكلي) ، وبعد المشاهدة واعمال الاختبار في عدة موارد يعمّم الإنسان نتيجة اختباره ، وهذا التعميم معلول قبلي لعدة أُصول ، أحدها عبارة عن أصل تشابه الطبيعة ، أي ان الطبيعة تجري على نسق واحد في الشرائط المتساوية بشكل كامل زماناً ومكاناً ، واصل تشابه الطبيعة ليس سوىٰ أصل سنخية العلة والمعلول ، فتتوقف دائماً صحة القانون الكلي التجريبي على القبول القبلي لأصل سنخية العلة والمعلول » [١].

٤ ـ معرفة المبادىء العالية للوجود ومبدء المبادىء : هذه النتيجة الأُخرىٰ للمباحث الفلسفية التي هي في نظر المتدينيين ذو قيمة عالية جداً ، وذكر المصنف هذه الغاية في القسم الأخير من المقدمة ، وقد قال :

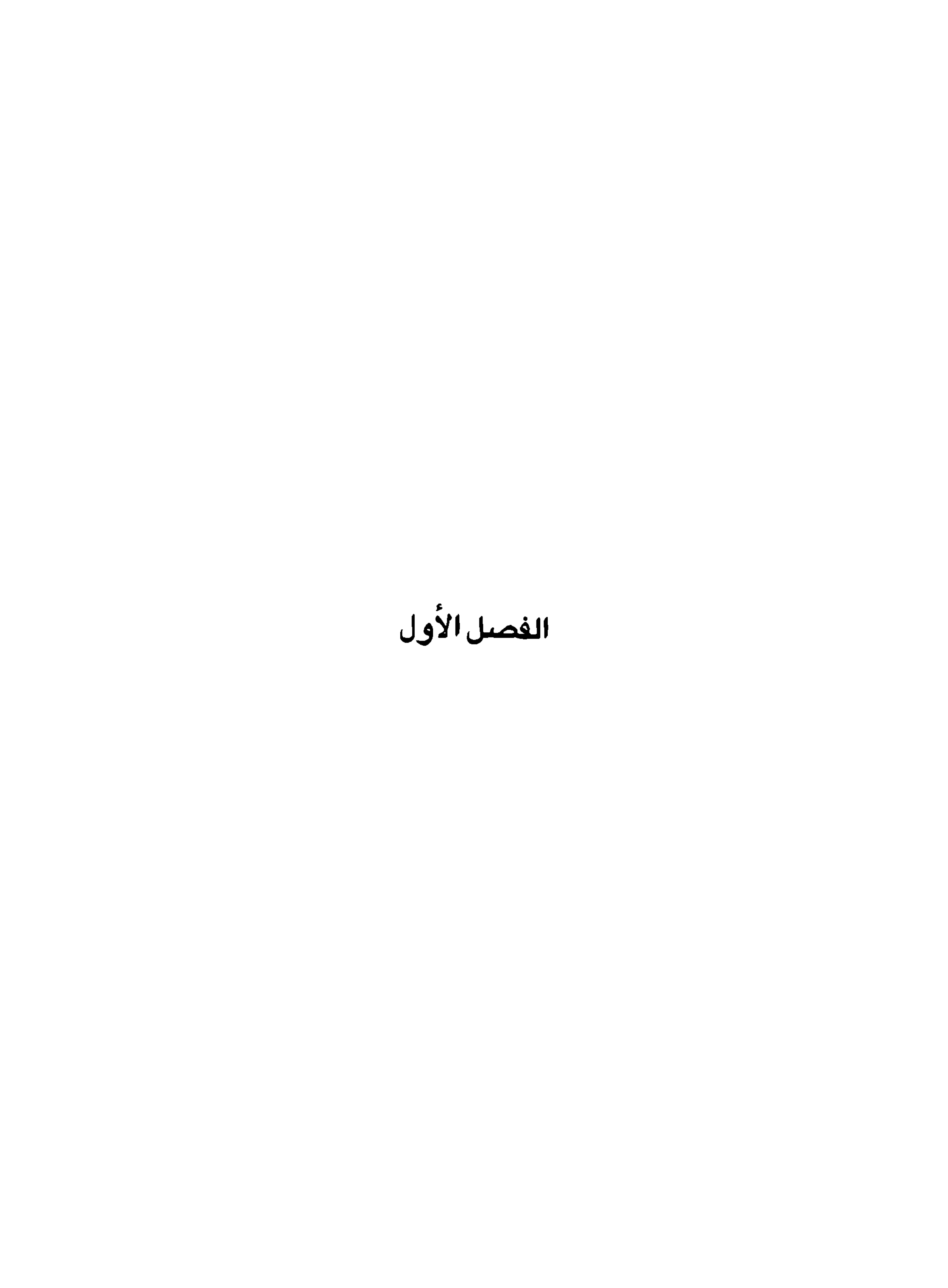
« ومعرفة العلل العالية للوجود وبالأخص العلة الأُولىٰ التي إليها تنتهي سلسلة الموجودات واسمائه الحسنىٰ وصفاته العليا وهو اللّه عزّ اسمه ».

---

١ ـ نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٢١٦ ـ ٢١٧.

المرحلة الأولى

في كليات مباحث الوجود
وفيها إثنا عشر فصلاً



الفصل الأول

في بداهة مفهوم الوجود :

مفهوم الوجود بديهي معقول بنفس ذاته لا يحتاج فيه إلىٰ توسيط شيء آخر؛ فلا معرّف له من حد أو رسم لوجوب كون المعرِّف أجلىٰ وأظهر من المعرَّف [1] . فما أورد في تعريفه من أن « **الوجود أو الموجود بـما هـو مـوجود هـو الثـابت العين**» [2] أو « **الذي يمكن أن يخبر عنه** » [3] مـن قـبيل شرح الاسم ، دون المعرف الحقيقي . علىٰ أنه سيجيء أن الوجود لا جنس له ولا فصل له ولا خاصة له بمعنىٰ إحدىٰ الكليات الخمس ، والمعرف يتركب منها ، فلا معرف للوجود.

---

١ ـ قال التفتازاني في تهذيب منطقه في هذا المجال : « ويشترط أن يكون (المعرّف) مساوياً وأجلىٰ فلا يصح بالأعم والأخص والمساوي معرفة والاخص » .

٢ ـ هذا التعريف للمتكلمين.

٣ ـ قد نقل هذا التعريف عن الحكماء . (كشف المراد ، المقصد الأول ، الفصل الأول).

شرح المطالب

بداهة مفهوم الوجود :

أول مسألة تكون مورداً للإلتفات في البحوث الفلسفية هي مسألة بداهة مفهوم الوجود ، لانه كما بيّن في المقدمة ان موضوع الفلسفة هو الوجود على النحو المطلق ، وأي محقق في أي علم يجب قبل كل شيء أن يعرف ويطلع على موضوع ذلك العلم.

يوجد إتفاق بين الحكماء المسلمين على أن مفهوم الوجود بديهي ولا يحتاج إلىٰ التعريف ، وكما قال الشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾ [1] ان هذه المسألة هي من المسائل التي طرحت في فلسفة ارسطو أيضاً ، وبالأساس فإن من المسائل المرتبطة بالوجود (التي بحث حولها في المرحلة الأُولىٰ من الكتاب) مسألتان طرحتا في فلسفة ارسطو أيضاً ، الأُولىٰ هي مسألة بداهة الوجود هذه ، والأُخرىٰ هي مسألة الاشتراك المعنوي للوجود .

ملاك عدم حاجة المفاهيم للتعريف :

التعريف عبارة عن التجزئة والتحليل العقلاني للمفهوم ، ومن هذا الطريق فهو يستعمل في مورد المفاهيم المركبة ، أمّا المفاهيم البسيطة التي تشكل العناصر الأولية لذهن البشر فهي ليست قابلة للتعريف ، فهكذا مفاهيم اما ألا تعرض للذهن

---

١ ـ شرح مبسوط منظومه ، ج ، ١ ، ص ١٩ . لكن اعتبر في « اصول فلسفه » ان المسألة الوحيدة من مسائل الوجود التي طرحت في فلسفة ارسطو هي الاشتراك المعنوي للوجود . ج ٣، ص ٥٨.

أصلاً ولا يكون للذهن أي إطلاع عنها ، أو إنها تعرض للذهن عندما تكون بديهية وواضحة وعارية عن أي اجمال وابهام ، وأساساً المفاهيم العامة الفلسفية هي بأسرها بديهية التصور ، وهي كلها مبادىء لتفكير البشر ، فإذا لم يكن للبشر تصور عن الوجود والعدم ، والوجوب والامكان والإمتناع ، والوحدة والكثرة والعلة والمعلول ، فلا يستطيعون أن يفكروا في أي موضوع بطريقة عقلائية ومنطقية ، وملاك النطق الذي هو ما به الامتياز للإنسان عن سائر الحيوانات ـ ورغماً عمّا يقوله الفلاسفة عموماً ـ ليس فقط قوة التجريد والتعميم للذهن ، بل ايجاد هذه المفاهيم العامة الفلسفية التي هي المعقولات الثانية والنتيجة لنوع من النشاط الخاص للذهن.

مفهوم الوجود وجميع المفاهيم العامة الفلسفية بسيطة ، إذ لو كانت مركبة لوجب ان تتركب من جزئين الأول الجزء الأعم (الجنس) والاخر الجزء المساوي (الفصل)، وفرض الجزء الأعم ينافي عمومية تلك المفاهيم [١].

دراسة أدلة المصنف :

والآن بعد ان تعرفنا على ملاك بداهة المفاهيم العامة والبسيطة نبدأ بدراسة الدلائل التي ذكرت في المتن على بداهة مفهوم الوجود :

أ ـ مفهوم الوجود أعرف جميع المفاهيم :

من شرائط المعرِّف أن يكون أوضح وأعرف للذهن من مفهوم المعرَّف. ومن ناحية أنّه لا يوجد أي مفهوم أوضح للذهن من مفهوم الوجود فبناءً على هذا : مفهوم الوجود هو أولاً : لا يحتاج إلىٰ التعريف ، لان الفرض أنه قد أصبح

---

١ ـ أُصول فلسفه وروش رئاليسم ، ج ٣ ، ص ٦٩ ـ ٧١.

معرفاً للذهن .

وثانياً : أنه ليس لأي مفهوم امكانية ان يكون معرّفاً لمفهوم الوجود .

ب ـ مفهوم الوجود بسيط :

سيثبت في الفصل (٧) من هذه المرحلة ان مفهوم الوجود بسيط ، وليس له أجزاء عقلية (جنس وفصل) ، وبناءً على هذا لا يمكن أن يكون لمفهوم الوجود معرف حدّي ، لان المعرف الحدي يشكّل من الجنس والفصل.

بالاضافة إلىٰ أنّه ليس للوجود عرض خاص بذلك المعنىٰ المطروح في مبحث الكليات الخمس ، وفي النتيجة ليس للوجود معرف رسمي ، لان الرسم يشكّل من الجنس والعرض الخاص أو العرض الخاص فقط.

المقصود من هذه العبارة : « لا خاصة له بمعنىٰ إحدىٰ الكليات الخمس » هو نفس المعنىٰ الذي بُيّن ، أي وان كان للوجود عوارض بالنسبة إلىٰ نفسه ، ولكن عوارض الوجود ليست من قبيل العرض الخاص أو العرض العام التي يبحث عنها في الكليات الخمس.

وهذا المطلب قد أوضحه بشكل بيّن الحكيم السبزواري وقال ان للوجود عوارض مثل الوحدة والتشخص والشعور والنورية وغيره يساوي كل منها الوجود من ناحية المصداق ، ولكن هذه العوارض لا ترتبط بالعرض الخاص والعام المصطلح في الكليات الخمس المنطقية ، لأن المقسم للكليات الخمس هو الماهية لا الوجود ، وثانياً للعرض في باب الكليات ـ بصرف النظر عن المعروض ـ ماهية وواقعية مثلاً الضحك الذي هو عرض خاص للإنسان من مقولة الكيف ، والمعروض (الإنسان) من مقولة الجوهر ، وواقعيته من سنخ العرض وواقعية المعروض من سنخ الجوهر ، وان كانت هاتان الواقعيتان تتحققان في مصداق واحد، ولكن عوارض الوجود ليست كذلك ، فمثلاً ليس للوحدة والتشخص العارضان

على الوجود واقعية غير واقعية الوجود (المعروض)، وتغايرهما هو فقط في المفهوم ولسائر عوارض الوجود هذا الحكم أيضاً[١].

وقد ذكر المصنف ﴿ﺗﺘﺮُّ﴾ أيضاً هذا المطلب ببيان آخر في أصول الفلسفة وقال:

«إن خاصية وأثر ظاهرة ما طفيلية لظاهرة أُخرىٰ وتعتمد في وجودها عليها هي كجاذبة أثر الجسم وحدة أثر الزاوية، فالخاصةّ والأثر يرتبطان بموضوعهما بشكل جانبي، ويحتاجان إليه. ولا يصدق هذا الكلام في مورد واقعية الوجود، لان ما يقع عن حد الوجود يكون باطلاً، وإذا لم يقع جانباً لن يكون أثراً وخاصة فليس لواقعية الوجود خاصية الخارج، وإذا أطلقنا الأوصاف والخواص على بعض الخصوصيات الواقعية فهو نوع من العناية المجازية ... ويتضح من هنا أن واقعية الوجود يجب أن تعلم بالذات، وتكون معرفتها محالاً، وبما اننا ندرك الواقعية فيجب أن نستنتج ان الواقعية معلومة بالذات وليست مجهولة أبداً» [٢].

تعريف الشرح الإسمي واللفظي:

التعريف اللفظي هو أن نجعل الأوضح للذهن من اللفظين معرفاً للآخر بدون أن يكون لدينا نظر إلىٰ ماهية المعرَّف، مثل أن يسمع شخص لفظ «سعدانه»، ولا يكون لديه أية معرفة به، ولكنه يعرف لفظ النبات، فيقال له: السعدانه نوع من النبات، أو مثلاً الفوسفور نوع من العناصر.

---

١ ـ حواشي شرح المنظومة، غرر في بداهة الوجود.

٢ ـ أُصول فلسفه وروش رئاليسم، ج ٣، ص ٣٧ ـ ٤٠.

ولكن في تعريف شرح الإسم يكون النظر إلىٰ ماهية المعرَّف ، ومن هذه الجهة لا يكون له أي تفاوت مع التعريف الحقيقي ، والفرق الوحيد بين التعريف الحقيقي وشرح الاسم هو إثبات الوجود (أو التسليم وفرض الوجود) فيسمىٰ تعريف شرح الاسم ، وإذا عرَّفنا الماهية قبل اثبات الوجود (أو فرض الوجود) فيسمىٰ تعريفاً حقيقاً ، وعلة هذا الفرق في التسمية أنّه ليس للماهية واقعية بدون الوجود ، وفي النتيجة لن تتجاوز مرحلة الاسم ، ولن تصل إلىٰ الحقيقة العينية.

وقد أشار الحكيم السبزواري إلىٰ هذا المطلب عندما يقول :

« وما هو الشارح والحقيقي وذو اشتباك مع هل أنيق ».

« ما » على قسمين : ما الشارحة ، وما الحقيقية ، وهما يشتبكان مع هل باشتباك أنيق ، أي يسأل بلفظ « ما » عن الماهية ، وبلفظ « هل » عن الوجود ، وتكون في المرحلة الأُولىٰ « ما » الشارحة ، وبعدها « هل البسيطة » ، ثم « ما الحقيقية » وفي المرحلة الرابعة « هل المركبة » [1].

ولهذا السبب قالوا : « الحدود قبل الهليات البسيطة حدود إسمية ، وهي بأعيانها بعد الهليات تنقلب حدوداً حقيقة » [2].

فاتضح أن التعاريف التي قيلت في المتن للوجود هي تعاريف لفظية لا من قبيل شرح الاسم ، لكن للشيخ الرئيس الذي هو استاذ هذه المباحث عبارة يظهر منها أن اصطلاح شرح الاسم يطلق أحياناً على التعاريف اللفظية أيضاً ، حيث قال :

« ان الموجود لا يمكن أن يشرح بغير الاسم لانه مبدء أول لكل شرح ، فلا شرح له بل صورته تقوم في النفس بلا توسط شيء » [3].

---

١ ـ منطق المنظومة ، غوص في المطالب.

٢ ـ المنطق للمحقق المظفر ، الباب الثالث ، المقدمة .

٣ ـ النجاة ، ط طهران ، مرتضوي ، ص ٢٠٠.



الفصل الثاني

في ان مفهوم الوجود مشترك معنوي .

يحمل الوجود على موضوعاته بمعنىً واحد اشتراكاً معنوياً.

ومن الدليل عليه : انّا نقسم الوجود إلىٰ أقسامه المختلفة ، كتقسيمه إلىٰ وجود الواجب ووجود الممكن ، وتقسيم وجود الممكن إلىٰ وجود الجوهر ووجود العرض، ثم وجود الجوهر إلىٰ أقسامه ، ووجود العرض إلىٰ أقسامه ، ومن المعلوم أن التقسيم يتوقف في صحته على وحدة المقسم ووجوده في الأقسام.

ومن الدليل عليه : أنّا ربما أثبتنا وجود شيء ، ثم ترددنا في خصوصيه ذاته ، كما لو أثبتنا للعالم صانعاً . ثم ترددنا في كونه واجباً أو ممكناً ، وفي كونه ذا ماهية أو غير ذي ماهية ، وكما لو أثبتنا للإنسان نفساً ، ثم شككنا في كونها مجردة أو ماديه ، وجوهراً أو عرضاً ، مع بقاء العلم بوجوده على ما كان . فلو لم يكن للوجود معنىً واحد ، بل كان مشتركاً لفظياً متعدداً معناه بتعدد موضوعاته ، لتغير معناه بتغير موضوعاته بحسب الإعتقاد بالضرورة.

ومن الدليل عليه : ان العدم يناقض الوجود وله معنىً واحد ، إذ لا تمايز في العدم ، فللوجود الذي هو نقيضه معنىً واحد ، وإلاّ ارتفع النقيضان ، وهو محال.

والقائلون باشتراكه اللفظي بين الأشياء ، أو بين الواجب والممكن إنما ذهبوا إليه حذراً من لزوم السنخية بين العلة والمعلول مطلقاً [1] ، أو بين الواجب والممكن [2].

ورد بأنّه يستلزم تعطيل العقول عن المعرفة ، فانّا إذا قلنا : « الواجب

---

١ ـ هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الأشياء (منه « قدّس سرّه »)

٢ ـ هذا على القول باشتراكه اللفظي بين الواجب والممكن (منه « قدّس سرّه).

موجود» فإن كان المفهوم منه المعنىٰ الذي يفهم من وجود الممكن ، لزم الإشتراك المعنوي ، وإن كان المفهوم منه ما يقابله ، وهو مصداق نقيضه [١] كان نفياً لوجوده ، تعالىٰ عن ذلك ، وان لم يفهم منه شيء كان تعطيلاً للعقل عن المعرفة ، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة.

---

١ ـ مصداق نقيض وجود الممكن العدم ، لان نقيض كل شيء نفيه ، فنقيض الوجود هو اللاوجود ، ومصداق اللاوجود هو العدم ، طبعاً هذا بناءاً على قول من فسّر النقيض بمعنىٰ سلب ورفع كل شيء ، ولكن سيأتي لاحقاً (المرحلة ـ ٨ ـ ، الفصل ـ ٩ ـ) ان نقيض كل شيء هو رفع ذلك الشيء بمعنىٰ إبطاله وطرده ، وفي هذه الصورة يكون عدمه طارداً لوجوده ونقيضه ، لا أن نقيض الوجود هو اللاوجود والعدم مصداقه (ش).

شرح المطالب

ما هو الهدف من طرح هذا البحث في الفلسفة ؟ :

البحث حول الإشتراك اللفظي أو الإشتراك المعنوي لمفهوم ما هو بحث لُغوي، ولا ربط له بالمباحث الفلسفية التي تدور حول الأحكام العينية للوجود.

وبناءً علىٰ هذا يجب أن نرىٰ ما هو الدافع لطرح هذا البحث اللغوي في الفلسفة ؟ . من الممكن أن يكون الدافع لطرح هذا البحث في الفلسفة كل أو بعض المطالب الآتي ذكرها :

١ ـ رفع الإشتباه بين مفهوم ومصداق الوجود : كما ذكر المصنف في نهاية هذا الفصل أن بعض المتكلمين لم يفرق بين مفهوم ومصداق الوجود ، وظنوا أنه إذا كان لمفهوم الوجود معنىً واحد في جميع مصاديقه من الواجب إلىٰ الممكن ومن العلة إلىٰ المعلول ، يرتفع الفرق بين العلة والمعلول والخالق والمخلوق ، وهذا على خلاف العقل وأيضاً على خلاف الشرع .

ولرفع هذا الإشتباه تعرّض الحكماء المسلمون لمسألة الاشتراك المعنوي ، وأثبتوا أن حكم كل من المفهوم والمصداق منفصل عن بعضه ، ولا يتنافىٰ الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود مع التفاوت والتمايز الموجود بين المراتب الحقيقية للوجود العيني [(١)] .

طبعاً هذا الإحتمال صحيح في صورة كون مسألة الإشتراك المعنوي للوجود هي من المسائل الفلسفية المستحدثة ولم تطرح في الفلسفة قبل الإسلام ، ولكن كما

---

١ ـ شرح مبسوط منظومه ، للشهيد مطهري ، ج ١ ص ٣٦ ـ ٣٧.

ذكرنا في الفصل السابق، وبقول الأُستاذ الشهيد مطهري ﴿قُدِّسَ سِرُّهُ﴾ ان هذه المسألة قد طرحت أيضاً في فلسفة أرسطو.

وعلى كل حال يمكن ان يعدّ المطلب المذكور كدافع للفلاسفة المسلمين لإعطاء الأهمية لهذه المسألة.

٢ ـ التأسيس لبحث وحدة حقيقة الوجود: من المسائل الفلسفية المهمة، وخاصة في الحكمة المتعالية هي مسألة الإشتراك المعنوي للوجود، وبناءً على هذا يكون الحكماء المسلمون ومن خلال طرح هذه المسألة في الحقيقة قد أحكموا مقدمة وأساس تلك المسألة المهمة [١].

٣ ـ عمومية مفهوم الوجود: من ناحية أن موضوع الفلسفة هو الموجود بما هو موجود (الموجود المطلق)، وهكذا موضوع يتمتع بعمومية خاصة بحيث يشمل موضوعات جميع مسائل هذا الفن (والعلوم الأُخرىٰ)، فقد أراد الفلاسفة أن يثبتوا أن لمبدأ أشتقاقه ـ أي الوجود ـ مفهوم ومعنى مشترك وعام يطلق على جميع المصاديق على حدٍ سواء[٢].

الألفاظ المشتركة لفظاً والمشتركة معنىٰ هي واحدة من ناحية أنها تطلق على مصاديق متعددة، فمثلاً لفظ الماء يطلق على الماء المطلق والماء المضاف وعلى الماء العذب والماء المالح، ولفظ العين الذي يطلق على مصاديق مختلفة مثل: الباصرة والنابعة والجاسوس، فلفظ الماء مشترك معنوي، ولفظ العين مشترك لفظي. ولكن التفاوت المهم لهذين النوعين من الإشتراك هو أنّ اللفظ في الإشتراك المعنوي له معنىٰ واحد في جميع المصاديق، وان كان لكل مصداق ميزة خاصة من ناحية الوجود. ولكن في المشترك اللفظي معنىٰ اللفظ في كل مصداق هو غير معناه في

---

١ ـ شرح مبسوط منظومه، للشهيد مطهري، ج ١، ص ٣٦ ـ ٣٧.

٢ ـ التعليقة على نهاية الحكمة، للاستاذ مصباح يزدي، ص ١٧.

المصداق الآخر ، فمعنىٰ الماء في جميع المصاديق شيء واحد ، وهو ذلك المائع السيّال والبارد بالطبع (مع ميزة مشتركة أُخرىٰ) ، ولكن معنىٰ لفظ العين في كل مصداق عبارة عن واقعية وماهية نفس المصاديق ، الأول الباصرة والثاني النابعة والثالث الجاسوس .

بناءً على هذا إذا اعتبر أحد ما لفظ الوجود مشتركاً معنوياً بالنسبة إلىٰ مصاديقه ، فيجب أن يقول أنّ له معنىٰ واحد في جميع المصاديق . وإذا اعتبر أحد ما الوجود مشتركاً لفظياً فيجب ان يقول ان له معنىٰ خاص في مورد كل مصداق ، وبعبارة أُخرىٰ يكون معنىٰ الوجود في كل مصداق نفس ذلك المصداق ، فمثلاً معنىٰ الوجود في الجوهر هو غير معناه في العرض ، كما ان ماهيتهما وهويتهما متفاوتة مع بعضها أيضاً.

هل هذه المسألة بديهية أم نظرية ؟ في نظر بعض المحققين ان الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود هو من المطالب البديهية ، ويقول صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في هذا المجال : « **أما كونه مشتركاً بين الماهيات فهو قريب من الأوليات** »[١].

وقال المحقق اللاهيجي أيضاً : « **واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو أن المطلوب في هذه المسألة بديهي جداً وهذه الوجوه تنبيهات** »[٢].

وقد ذكر المصنف أيضاً هذا المطلب في نهاية الحكمة[٣].

---

١ ـ الأسفار ، ج ١ ، ص ٣٥.

٢ ـ شوارق الإلهام ، ج ١ ، ص ٢٦.

٣ ـ نهاية الحكمة ، المرحلة ١ ، الفصل ١ .

أدلة الإشتراك المعنوي للوجود :

١ ـ وحدة المقسم في جميع الأقسام : يكون التقسيم أحياناً مرتبطاً بالواقعية الخارجية ، مثل تقسيم أفراد مدينة ما إلىٰ فئتين : متعلمين وغير متعلمين ، وإلىٰ محسنين ومسيئين و ... ويكون أحياناً مرتبطاً بالمفهوم الذهني مثل تقسيم مفهوم الإنسان (بدون الإلتفات إلىٰ الواقع الخارجي) إلىٰ متديّن وغير متديّن ، وإلىٰ غني وفقير و ... ولا شك أنه في كلتي الصورتين يكون التقسيم صحيحاً عندما يكون المقسم (الإنسان) في جميع الأقسام ، ولكن إذا فرض في قسم ما موجود آخر مكان الإنسان فلن يكون التقسيم المذكور صحيحاً.

وبعبارة أُخرىٰ لا يكون القسم مبايناً للمقسم أبداً ، وبالخصوص في التقسيم الذهني حيث أن القسم هو نفس المقسم بإضافة قيد قد ضمّ إليه ، وهذه قاعدة كلية وواضحة في باب التقسيم.

ومع الإلتفات إلىٰ أننا نقسم الوجود إلىٰ أقسام مختلفة : وجود الواجب ووجود الممكن ، ووجود الجوهر ووجود العرض و ... فبناءً على هذا يجب أن يكون معنىٰ ومفهوم الوجود على حدٍ سواء في كل هذه الأقسام ، لأنّه إذا كان معنىٰ الوجود في كل قسم هو غير معناه في القسم الآخر فلازمه أن يتغاير كل قسم مع مقسمه (في أصل المعنىٰ) ، وكما قلنا ان القسم لا يكون مبايناً لمقسمه أبداً.

من الممكن ان يقال أن وحدة اللفظ واشتراكه كافيان لصحة التقسيم ، وبناءً علىٰ هذا لا تكشف صحة التقسيم عن الإشتراك المعنوي للمقسم ، ولكن جواب هذا التوهم واضح ، لأنّه وكما أشرنا أن التقسيم إما ان يكون باعتبار الواقع الخارجي أو باعتبار المفهوم والمعنىٰ الذهني ، ولا يعقل تقسيم اللفظ الخاص (مثل لفظ الوجود أو

الإنسان) بدون الإلتفات إلىٰ معناه ، ألم نجعل اللفظ المطلق مقسماً حيث يكون التقسيم في هذه الصورة مرتبطاً بمعنىٰ اللفظ لا لفظه (دقّق !).

٢ ـ الشك في المصداق ليس مستلزماً للشك في المفهوم : إذا كان مفهوم الوجود في كل مصداق عين ذلك المصداق فيجب أن يحصل التردد دائماً في خصوصية المصداق ، أو أن يتبدل إعتقاد الإنسان في مورده ، ويحصل التردد في مفهوم الوجود أيضاً أو يتغير الإعتقاد فيه ، مع أنّه ليس كذلك ، فمثلاً إذا رنّ جرس المنزل نذعن بحكم العقل أن عاملاً ما قد ضغط على الزر ، ولنفرض انّه اعتقدنا بعد قليل من التأمل أن ذلك العامل هو الإنسان لا موجود آخر ، واعتقدنا بعد قليل من التأمل والإلتفات إلىٰ قسم من القرائن ان ذلك الإنسان هو أحد أصدقائنا ، ولكن عُلم بعد ذلك أنه لم يكن من الأصدقاء وكان شخصاً آخر ، فهنا من لحظة سماع صوت الجرس وإلىٰ المرحلة النهائية قد حصلت تبدلات في مورد المصداق (العامل الضاغط على الزر) ، ولكن كان هناك مطلب مسلّم وثابت في جميع هذه المراحل وهو وجود العامل الخارجي ، فالتردد في المصداق أو تبدل العقيدة في مورده ليس موجباً بأي وجه للتردد في أصل وجود العامل ومعناه ، وهذا يلتئم فقط مع الإشتراك المعنوي للوجود لا مع الإشتراك اللفظي ، فإذا كان معنىٰ الوجود في كل مصداق عين ذلك المصداق لوجب ان يحصل التردد والتبدل في مورد وجود العامل مع حصول التردد والتبدل في ناحية المصداق ، والحال أنه ليس كذلك.

٣ ـ نقيض الواحد واحد : الدليل الثالث الذي أُقيم على الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود مبتني على مطلب عقلي ، وهو ان نقيض الواحد واحد ، والمقدمتان الأُخريان لهذا البرهان عبارة عن :

أ ـ العدم نقيض الوجود (وهذا مطلب بديهي).

ب ـ ليس للعدم أكثر من معنىٰ . لإن التمايز والإثنينية فرع الثبوت والشيئية،

والعدم هو البطلان المحض ، وليس له ثبوت وشيئية (سيبحث في هـذا الجـانب في الفصل ـ ١٠ ـ من هذه المرحلة).

وعندما نضم المقدمة الأُولىٰ إلىٰ هاتين المقدمتين تـصبح النـتيجة انـه ليس للوجود أكثر من معنىٰ .

ومع الإلتفات إلىٰ أن المقدمة الثانية بديهية والمقدمتين الثالثة أيضاً قريبة من البديهية فالذي يحتاج إلىٰ التوضيح هو المقدمة الأُولىٰ (نقيض الواحـد واحـد) . وقالوا في توضيحها : « إذا لم يكن نقيض الواحد واحداً يلزم إرتـفاع النـقيضين ، وإرتفاع النقيضين محال ، ولذا سيكون عدم الواحد نقيض الواحد محالاً أيضاً ، وفي النتيجة سيكون نقيضه أي الواحد نقيض الواحد صحيحاً ».

وبيان لزوم إرتفاع النقيضين في صورة تعدد النقيض الواحد هو أنه إذا كان للعدم نقيضان (أو أكثر) فكلما رفع أحد النقيضين يرتفع العدم أيضاً ، وفي النتيجة يرتفع النقيضان لإنّ كلاً من معنيي الوجود يعتبر نقيضاً للعدم بشكل مستقل.

ويلزم اجتماع النقيضين في صورة ، وتلك الصورة هي أن يرتفع أحد معنيي الوجود ويبقي معناه الآخر مع العدم . وهذا الفرض لم يذكر في المتن ولا في الأسفار ، ولم يأت أيضاً في شرح المنظومة والكتب الأُخرىٰ ، ولكن المرحوم مطهري ﴿ قدس سره ﴾ قد ذكره في شرحه على المنظومة [1] .

وبشكل عام يوجد هنا عدة صور متصورة :

١ ـ يرتفع الوجودان ويبقىٰ العدم.

٢ ـ عكس الصورة الأُولىٰ.

ولا يلزم أي محذور في هذين الفرضين.

---

١ ـ شرح مختصر منظومه ، ج ١ ، ص ٢٧.

٣ ـ يرتفع كل من الوجود مع العدم (ارتفاع النقيضين) .

٤ ـ يثبت ويبقىٰ كل من الوجود مع العدم (اجتماع النقيضين).

هاتان الصورتان محال ، ولا يختص بتعدد نقيض الواحد ، بل في صورة كون نقيض الواحد واحداً يكون ارتفاع النقيضين واجتماعهما محالاً أيضاً ، وفي صورة كون نقيض الواحد واحداً يجتمع ، أو يرتفع النقيضان فقط ، وفي صورة تعدد نقيض الواحد يجتمع أو يرتفع أكثر من نقيضين.

٥ ـ أن يرتفع أحد الوجودين مع العدم . (إرتفاع النقيضين).

٦ ـ ان يبقىٰ أحد الوجودين مع العدم . (اجتماع النقيضين).

وتنشأ هاتان الصورتان من عدم كون نقيض الواحد واحد.

دراسة نظرية القائلين بالإشتراك اللفظي للوجود :

إعتقد بعض المتكلمين مثل أبي الحسن الأشعري ، وأبـي الحسـين المـعتزلي واتباعهما أن معنىٰ الوجود في كل شيء هو عين ماهيته وان الإشتراك هو فقط في ناحية لفظ الوجود [١] . ودليل هذه الفئة أن الإشتراك المعنوي للوجود مـوجب لرفع الفرق بين العلة والمعلول والواجب والممكن ، لأنّه في هذه الصورة سـيكون معنىٰ وجود العلة ووجود المعلول ، ومعنىٰ وجود الواجب والممكن على حدٍ سواء ومن سنخ واحد. وللإجابة على هذه النظرية نذكر ثلاثة مطالب :

١ ـ أصل السنخية بين العلة والمعلول أصل عقلي وغير قابل للإنكار ، لأنّه في غير هذه الصورة يجب أن يظهر أي أثر وفعل من أي فاعل ومؤثر ، وهذا مطلب على خلاف الواقع ، وسيبحث بالتفصيل في هذا الجانب في المرحلة ـ ٧ ـ (مباحث

---

١ ـ شوراق الإلهام ، ج ١ ص ٢٥.

العلة والمعلول).

٢ ـ الإشتراك المعنوي للوجود مرتبط بمفهوم الوجود ، والعلية والمعلولية والوجوب والإمكان هي أوصاف واقعية عينية للوجود ، ومنشأ الإشتباه هو خلط مفهوم الوجود بحقيقته وواقعيته.

٣ ـ فضلاً عن المطالب المذكورة يرد اشكال آخر على هذه النظرية ، وهو تعطيل العقل عن المعرفة وقد ذكر في المتن.



الفصل الثالث

في أن الوجود زائد على الماهية عارض لها

بمعنىٰ أن المفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر ؛ فللعقل أن يجرد الماهية ـ وهي ما يقال في جواب ما هو ـ عن الوجود ، فيعتبرها وحدها ، فيعقلها ، ثم يصفها بالوجود ، وهو معنىٰ العروض ؛ فليس الوجود عيناً للماهية ولا جزءاً لها.

والدليل عليه : أن الوجود يصح سلبه عن الماهية ؛ ولو كان عيناً أو جزءاً لها لم يصح ذلك ؛ لإستحالة سلب عين الشيء وجزئه عنه.

وأيضاً ، حمل الوجود على الماهية يحتاج إلىٰ دليل ؛ فليس عيناً ولا جزءاً لها ؛ لان ذات الشيء وذاتياته بينة الثبوت له ، لا تحتاج فيه إلىٰ دليل.

وأيضاً ، الماهية متساوية النسبة في نفسها إلىٰ الوجود والعدم ؛ ولو كان الوجود عيناً أو جزءاً لها ، استحالت نسبتها إلىٰ العدم الذي هو نقيضه.

شرح المطالب

تاريخ ودافع طرح المغايرة الذهنية للوجود والماهية في الفلسفة :

قيل ان أول من طرح هذه المسألة في الفلسفة هو الفارابي [١] ، وكان الهدف من طرحها هو مواجهة فكرة تلك الفئة من المتكلمين التي اعتبرت أن الوجود في مورد كل ماهية هو عين أو جزء تلك الماهية ، ومع الإلتفات إلىٰ ما بيّن في الفصل السابق ان المقصود من الإشتراك اللفظي لمفهوم الوجود هو ان يكون معنىٰ الوجود في مورد كل مصداق عين ذلك المصداق يُعلم أن هذا البحث قريب جداً من البحث السابق.

أول مسألة طرحها الفارابي في فصوص الحكم هي هذه المسألة حيث يقول :

« الامور التي قبلنا لكل منها ماهية وهوية ، وليست ماهيته هويته ، ولا داخلة في هويته ... ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الأشياء » [٢].

ما هو المقصود من زيادة الوجود على الماهية ؟ :

أول مطلب بينه المصنف ﴿قدس سره﴾ هو تفسير زيادة الوجود على الماهية وعروضه عليها ، وان المفهوم الذهني لكل منها هو غير الآخر . وبعبارة أُخرىٰ هذه المسألة مرتبطة بمفهوم الوجود لا الواقعية العينية للوجود. والمقصود : كما ان المفاهيم الماهوية من قبيل : الماء والنار والهواء والشجر والبرودة والطول والعرض وأمثالها كل منها غير الآخر ، فإن مفهوم الوجود أيضاً يختلف مع كل المفاهيم الماهوية . هذا

---

١ ـ أُصول فلسفة وروش رئاليسم ، ج ٣ ، ص ٢٨.

٢ ـ فصوص الحكم ، ط قم ، انتشارات بيدار ، ص ٤٧.

التفسير والتوضيح هو في الواقع دفع لشبهة وهي أنه سيثبت في الفصل القادم أن الوجود أصيل والماهية مفهوم إعتباري هو في الحقيقة عارض على الوجود ، مع اننا نقول في هذا الفصل أن الوجود عارض الماهية ، وهذان المطلبان يتنافيان مع بعضهما.

الجواب هو ان البحث القادم مرتبط بواقعية الوجود ، ولكن هذا البحث راجع إلىٰ مفهوم الوجود ، ولا تنافي بين العروض الذهني للوجود على الماهية والعروض الخارجي للماهية على الوجود.

والإشكال الآخر هو أن الوجود والماهية هما شيء واحد ومتحدان بلحاظ الواقع والخارج ، بناءً على هذا كيف نقول أن الوجود زائد على الماهية ؟

الجواب هو ان الزيادة مرتبطة بمفهوم الوجود وظرف الذهن ، والاتحاد والعينية مرتبط بالواقع الخارجي ، وبقول الحكيم السبزواري ﴿قدس سره﴾ :

«ان الوجود عارض الماهية   تصوراً واتحدا هوية ».

دلائل زيادة الوجود على الماهية :

هذه المسألة هي أيضاً من البديهيات ، وإذا تصورت بشكل صحيح لن يكون في تصديقها مكان لأدنىٰ تأمل ، لإنّه كما أشير أن المقصود من زيادة الوجود على الماهية هو أن ما يفهم من لفظ الوجود هو غير ما يفهم من لفظ الإنسان والحمام والشجر والسماء والنجوم ... . نعم أولئك الذين يعتبرون الوجود مشتركاً لفظياً يجب أن يقولوا في هذه المسألة أيضاً بعدم زيادة الوجود على الماهية لانه في نظرهم أن معنىٰ الوجود في كل مصداق وماهية هو عين تلك الماهية ، ولكن قد بيّنت عدم صحة هذه النظرية في الفصل السابق ، ولكن مع بداهة هذه المسألة فقد أُقيمت عليها عدة أدلة :

١ ـ صحة سلب الوجود عن الماهية : لاشك أنه لا يمكن سلب أيّ معنىٰ عن نفسه ، فمثلاً ليس معقولاً أن نقول : الإنسان ليس انسان ، مع أنه يمكن أن يسلب الوجود عن الماهية ، أي يصح أن نقول : الإنسان ليس وجوداً (أو الإنسان ليس موجوداً) ، وصحة السلب هذه شاهد على ان معنىٰ الوجود ليس متحداً مع معنىٰ الماهية.

يظهر نوع من الإبهام في مورد هذا الدليل ، فهل المقصود من صحة سلب الوجود عن الماهية باعتبار الذهن أم باعتبار الخارج ؟ ، فإذا كان المقصود سلب الوجود عن الماهية باعتبار الخارج فقطعاً لا يمكن سلب الوجود عن الماهية الإمكانية التي هي موجودة بالفعل .

فمثلاً في مورد ذلك الفرد من الإنسان الموجود لا يمكن القول : أنّه لا وجود له، إلا أن يكون المقصود الماهيات الإمكانية التي ليس لها وجود بالفعل ، ولكن مع الإلتفات إلىٰ أنّه لا شغل لنا بما قبل وجود الماهية ، لن يكون لهذا الكلام معنىٰ معقول وصحيح.

وإذا كان المقصود سلب الوجود عن الماهية باعتبار الذهن ، فلها صورتان :

الأُولىٰ : ألاّ يكون للماهية وجود (ليست موجودة) . ولكن هكذا قضية ذهنية ـ سواءً أردنا أم لم نرد ـ هي ناظرة من زاوية ما إلىٰ الخارج . ومثلاً عندما نقول : ليس الإنسان وجود ، فإما أن يكون المراد الأفراد المحققة في الخارج ففي هذه الصورة تكون القضية كاذبة ، أو الأفراد المقدرة والإستقبالية ، ولكن هذه الأفراد ليست محلاً للماهية.

والفرض الآخر هو أن يكون المقصود من سلب الوجود عن الماهية باعتبار الذهن هو أن الماهية ليست وجوداً (لا أنّه ليس لها وجود) ، أي عندما نقول : الإنسان ليس وجوداً لا يلزم سلب الشيء عن النفس ، أو سلب الذاتيات (جنس

وفصل) عن الذات : فالوجود ليس عين الماهية (الإنسان) ولا جزءها (جنس وفصل) .

ومن بين الاحتمالات السابقة يمكن تلقي هذا الاحتمال الأخير كمفاد ومقصود لهذا الدليل . ولكن يمكن أن يقول الخصم : أنّه في نظري كما أن سلب الماهية والذاتيات عن الماهية والذات ليس صحيحاً ، فأيضاً سلب الوجود عن الماهية ليس صحيحاً لان الوجود في كل ماهية هو عين أو جزء تلك الماهية.

نعم يمكن أن يقال : « الماهية من حيث هي ليست إلاّ هي » ، فليس الوجود ملحوظاً في معنىٰ الماهية ولا العدم ولا أي معنىٰ آخر غير ذاتها وذاتياتها ، ولكن في هذه الصورة يرجع الدليل الأول إلىٰ الدليل الثالث المذكور في المتن ، ولن يكون دليلاً مستقلاً (دقّق !!).

٢ ـ الذات والذاتيات بيّنة الثبوت : لا شك أن ذات وذاتيات كل ماهية هي بينة الثبوت بالنسبة إلىٰ تلك الماهية ، أي لا تحتاج إلىٰ واسطة في الإثبات ، فمثلاً إذا لاحظ شخص ماهية الإنسان وأدركها ، فإنه يدرك بنفسه ذاتها وذاتياتها أيضاً ، وإثبات أن الإنسان إنسان أو حيوان وناطق لا يحتاج إلىٰ دليل ، في حين أن إثبات الوجود للماهية يحتاج إلىٰ واسطة في الإثبات ، ولا يكفي صرف تصور الماهية في إثبات الوجود لها ، والحال أن هذه الواسطة من الممكن أن تكون الإدراك الحسي ومشاهدة وجود تلك الماهية ، أو الدليل والبرهان العقلي أو أمر آخر . فمثلاً صرف تصور ماهية الروح ليس كافياً في إثبات وجودها ، بل يحتاج إلىٰ دليل عقلي أو غير عقلي . فاتضح ان الوجود ليس عين أو جزء الماهية ، وإلا كان تصور كل ماهية كافياً في إثبات الوجود لها .

وهذا الدليل واضح ومحكم جداً ، وقد استند إليه الفارابي أيضاً وقال :

« ولا الهوية داخلة في ماهية هذه الأشياء وإلا لكان مقوماً لا يستكمل

تصور الماهية دونه ، ويستحيل رفعه عن الماهية توهماً وكان قياس الهوية من الإنسان قياس الجسمية والحيوانية ، وكان كما أن من يفهم الإنسان إنساناً لا يشك في أنّه جسم أو حيوان إذا فهم الجسم والحيوان ؛ كذلك لا يشك في انه موجود وليس كذلك ما لم يقم حس أو دليل . فالوجود والهوية لما بينا من الموجودات ليس من جملة المقومات» (١) .

٣ ـ نسبة الماهية إلىٰ الوجود والعدم واحدة : هذا الدليل أيضاً واضح ، وهو أن الماهية بقطع النظر عن الوجود والعدم (من حيث هي) نسبتها إلىٰ الوجود والعدم متساوية ، في حين أنّه إذا كان معنىٰ الوجود عين أو جزء الماهية ، فلا يجب أن تنسب الماهية إلىٰ العدم ، لان العدم نقيض وطارد للوجود ، فكما أنّه مثلاً الإنسان نسبته إلىٰ الحيوانية وعدم الحيوانية ليست واحدة ، وعدم الحيوانية ممتنع له (لا ممكن)، ولكن عدم الوجود بالنسبة إلىٰ الماهية ليس ممتنعاً ، وإلاّ كانت واجبة الوجود ، والحال ان فرضنا في الماهية الإمكانية.

---

١ ـ فصوص الحكم ، ط قم ، انتشارات بيدار ، ص ٤٧ ـ ٤٨.



الفصل الرابع

في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

إنّا لا نرتاب في أن هناك أُموراً واقعية ، ذات آثار واقعية ، ليست بوهم الواهم ؛ ثم ننتزع من كل من هذه الأُمور المشهودة لنا ـ في عين أنه واحد في الخارج ـ مفهومين إثنين ، كل منهما غير الآخر مفهوماً وإن إتحدا مصداقاً ، وهما الوجود والماهية ، كالإنسان الذي في الخارج المنتزع عنه أنّه إنسان وأنه موجود.

وقد اختلف الحكماء في الأصيل منهما ، فذهب المشاؤون إلىٰ أصالة الوجود ، ونسب إلىٰ الإشراقيّين القول بأصالة الماهية. وأمّا القول بأصالتهما معاً فلم يذهب إليه أحد منهم ؛ لإستلزام ذلك كون كل شيء شيئين اثنين ، وهو خلاف الضرورة.

والحق ما ذهب إليه المشاوؤن من أصالة الوجود.

والبرهان عليه : أن الماهية من حيث هي ليست إلا هي ، متساوية النسبة إلىٰ الوجود والعدم ، فلو لم يكن خروجها من حد الإستواء إلىٰ مستوىٰ الوجود ، بحيث تترتب عليها الآثار بواسطة الوجود ، كان ذلك منها انقلاباً ؛ وهو محال بالضرورة ، فالوجود هو المخرج لها عن حد الإستواء فهو الأصيل.

وما قيل : أنّ الماهية بنسبة مكتسبة من الجاعل تخرج من حد الإستواء إلىٰ مرحلة الأصالة فتترتب عليها الآثار.

مندفع بأنها ان تفاوتت حالها بعد الإنتساب ، فما به التفاوت هو الوجود الأصيل ، وان سمي نسبة إلىٰ الجاعل ؛ وإن لم تتفاوت ومع ذلك حمل عليها أنها موجودة وترتبت عليها الآثار ، كان من الإنقلاب كما تقدم.

برهان آخر : الماهيات مثار الكثرة والاختلاف بالذات ؛ فلو لم يكن الوجود أصيلاً لم تتحقق وحدة حقيقية ولا إتحاد بين ماهيّتين ، فلم يتحقق الحمل ، الذي هو

الإتحاد في الوجود، والضرورة تقتضي بخلافه، فالوجود هو الأصيل الموجود بالذات، والماهية موجودة به.

برهان آخر: الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليها آثارها، وتوجد بعينها بوجود ذهني ـكما سيأتي ـ فلا يترتب عليها شيء من تلك الآثار؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، وكانت الأصالة للماهية، وهي محفوظة في الوجودين، لم يكن فرق بينهما، والتالي باطل فالمقدم مثله.

برهان آخر: الماهية من حيث حي تستوي نسبتها إلىٰ التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل؛ لكن الأُمور الموجودة في الخارج مختلفة في هذه الأوصاف، فبعضها متقدم وقوي كالعلة؛ وبعضها بخلاف ذلك، كالمعلول، وبعضها بالقوة؛ وبعضها بالفعل؛ فلو لم يكن الوجود هو الأصيل، كان اختلاف هذه الصفات مستندة إليها، وهي متساوية النسبة إلىٰ الجميع؛ هذا خلف وهناك حجج أُخرىٰ مذكورة في المطوّلات.

وللقائلين بأصالة الماهية واعتبارية الوجود حجج مدخولة؛ كقولهم: لو كان الوجود أصيلاً، كان موجوداً في الخارج؛ فله وجود، ولوجوده وجود، فيتسلسل وهو محال.

وأُجيب عنه بأن الوجود موجود، لكن بنفس ذاته، لا بوجود آخر، فلا يذهب الأمر إلىٰ غير النهاية.

ويظهر مما تقدم: ضعف قول آخر في المسألة منسوب إلىٰ المحقق الدواني، وهو أصالة الوجود في الواجب تعالىٰ وأصالة الماهية في الممكنات؛ وعليه فإطلاق الموجود علىٰ الواجب بمعنىٰ: أنّه نفس الوجود، وعلىٰ الماهيات بمعنىٰ: أنها منتسبة إلىٰ الوجود، كاللاّبن والتامر بمعنىٰ المنتسب إلىٰ اللبن والتمر؛ هذا. وأمّا علىٰ المذهب المختار فالوجود موجود بذاته، والماهية موجودة بالعرض.

شرح المطالب

تاريخ طرح مسألة أصالة الوجود في الفلسفة :

تاريخ طرح هذه المسألة ليس واضحاً بشكل كامل ، ولكن في نفس الوقت يوجد مطلبان مسلّمان : الأول ان هذه المسألة لم تطرح في الفلسفة اليونانية قبل الإسلام ، وتعد من المسائل المستحدثة في الفلسفة الإسلامية ، والثاني هو أن هذه المسألة قد عنونت في الفلسفة بشكل مشخص من زمان صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ، واعتبرت من أقوىٰ أُسس مسائل الفلسفة الإسلامية والحكمة المتعالية . ولكن هل طُرحت قبله أيضاً بين الفلاسفة المسلمين ، وكان هناك من الفلاسفة من يقول بأصالة الوجود أم لا ؟ . لا يمكن الحكم بشكل واضح وقطعي ، لكن يظهر من بعض عبارات صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ : أن مسألة أصالة الوجود قد طرحت قبله بين الفلاسفة المسلمين.

فبعد أن ينقل نماذجاً من كلمات الشيخ الرئيس في مورد ملاك تخصص الوجود يقول : «**وما أكثر ما زلت أقدام المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأترابه وأتباعه على اعتبارية الوجود وأن لا فرد له في الماهيات سوىٰ الحصص ، فقد حرفوا الكلم عن مواضعها ، واني كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود وتأصل الماهيات حتىٰ أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً ان الأمر بعكس ذلك وهو ان الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين ، وان الماهيات المعبر في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة**

ما شمت رائحة الوجود أبداً» [١].

وعلى كل حال فإن كلام الشيخ الرئيس وتلاميذه وأتباعه مثل بهمنيار والخواجه نصير يشهد على أصالة الوجود، ولكن قسماً من كلامهم ينطبق على أصالة الماهية أيضاً، ولكن من المعروف أنه بين الفلاسفة المشائين كان الميرداماد استاد صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ من الأنصار المتمسكين بأصالة الماهية، وإن كان حسب قول بعض المحققين ان قسماً من كلامه صريح أيضاً في أصالة الوجود [٢].

المسألة الأُخرىٰ: ما هي نظرية القائلين بأصالة الماهية في مورد واجب الوجود؟ فهل قالوا بأصالة الوجود أو بأصالة الماهية؟

لاشك أنّه في رأي تلك المجموعة من الحكماء والمتكلمين التي لم تقل بالماهية بالنسبة إلىٰ واجب الوجود تعالىٰ أن مسألة أصالة الماهية بالنسبة إلىٰ اللّه فاقدة للموضوع، وعلى كل الأحوال فإن الميرداماد قد قال بأصالة الماهية إلاّ في مورد واجب الوجود، ولكن بعض المتكلمين ذهب إلىٰ أكثر من هذا وقال بأصالة الماهية في واجب الوجود أيضاً [٣].

وبين فلاسفة الإشراق هناك اسم شهاب الدين السهروردي المعروف بشيخ الاشراق يرادف نظرية أصالة الماهية، وهو الذي أقام أدلةً على اعتبارية الوجود وسوف نضع بعض أدلته مورداً للدراسة والنقد، وفي نفس الوقت فإن لشيخ الاشراق نظرية خاصة في مورد الموجودات المجردة (النفس الإنسانية والعقول)، فهو يعتقد ان النفوس والوجودات الأرقى منها هي موجودات صرف، (أي ان

---

١ ـ الأسفار، ج ١، ص ٤٨ ـ ٤٩.

٢ ـ التعليقة على نهاية الحكمة ص ١٩.

٣ ـ هستى شناسى در مكتب صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾، ص ٥٤.

أحكام الوجود قوية فيها بقدر يمكن القول انّه لا ماهية لها أصلاً)[١].

ما هو المقصود من الأصيل والإعتباري ؟

تستعمل كلمة الأصيل والإعتباري في موارد ومعاني مختلفة ، فتستعمل الأصالة في المصطلحات الفلسفية الجديدة مثلاً بمعنى التقدم والأصالة في مقابل النتيجة والفرعية ، فيقولون مثلاً : هل الأصالة للمادة أم للروح ؟ والمقصود هو هل المادة بمنزلة الأصل والأساس والروح هي خاصية ونتيجة تركيباتها ، أم ان الروح هي بمنزلة الأُسس والمادة نتيجة لها ؟

هذا المعنىٰ من الأصالة ليس مقصوداً في بحث أصالة الوجود ، لأننا حيث نقول باعتبارية كل من الوجود والماهية لا نجعل له حظّاً من التحقق العيني لا بعنوان الأصل والأساس ولا بعنوان الفرع والنتيجة [٢]

وتستعمل كلمة الاعتباري أيضاً في معاني مختلفة ، مثل الإعتباري في مورد المفاهيم الذهنية حيث يستعمل في مقابلها كلمة الحقيقي ، ويقال ان الإدراكات الحصولية على نوعين : حقيقية أو ماهوية وإعتبارية (المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية) . ومثل اصطلاح الإعتباري في مورد العناوين الإجتماعية مثل : الرئاسة ، والوكالة والوصاية ونظائرها . ومثل الإعتباري بمعنىٰ ما ليس له واقعية مستقلة ومنحازة ، مثل وجود النسب والإضافات ، حيث أن واقعيتها قائمة باطراف النسب والإضافات [٣] .

---

١ ـ يقول صدر المتألهين بعد نقل هذا الكلام عنه : « ولست أدري كيف يسع له مع ذلك نفي كون الوجود أمراً واقعياً عينياً ، وهل هذا إلا تناقض في الكلام » الأسفار ، ج ١ ، ص ٤٣.

٢ ـ أُصول فلسفه وروش رئاليسم ، ج ٣ ، ص ٣١.

٣ ـ سيأتي تفصيل هذا البحث في المرحلة (١١) ، الفصل (٩).

وليس المقصود اياً من المعاني والمصطلحات المذكورة في البحث الحالي ، فالإعتباري في هذا البحث هو النقطة المقابلة للأصيل ، ومع اتضاح معنىٰ الأصيل يتضح أيضاً معنىٰ الإعتباري.

يمكن ان يبين معنىٰ ومفاد كلمة « أصيل » في هذا البحث باحدىٰ العبارات الآتية :

١ ـ يحصل في ذهننا حيثيتان من كلٍ من الموجودات نعبر عن الحيثية الأولىٰ بمفهوم الوجود ، وعن الأُخرىٰ بمفهوم الماهية ، ومن جهة أُخرىٰ ليس متحققاً أكثر من واقعية واحدة في الواقع ونفس الأمر (وراء ذهننا).

الآن نريد أن نعلم ان هذه الواقعية المحققة في الخارج هي ما بإزاء ومعادلة لمفهوم وحيثية الوجود أو ما بإزاء ومعادلة لمفهوم وحيثية الماهية ؟ لأنّه بحكم أن الواقعية الخارجية ليست أكثر من واحدة لا يمكن أن تكون معادلة لكلي الحيثيتين وكلي المفهومين ، فلابد ان تكون معادلة لإحداهما ، فما تكون معادلة له هو الأصل وسيكون الآخر اعتبارياً.

وما يستفاد من عبارة المصنف في المتن هو هذا المعنىٰ ، ولعبارته في نهاية الحكمة صراحة أكثر على المعنىٰ المذكور ، حيث يقول :

« انا بعد حسم أصل الشك والسفسطة واثبات الأصيل الذي هو واقعية الأشياء ، أول ما نرجع إلىٰ الأشياء ، نجدها مختلفة متمايزة مسلوباً بعضها عن بعض في عين أنها جميعاً متحدة في دفع ما كان يحتمله السوفسطي من بطلان الواقعية . فنجد فيها مثلاً انساناً موجوداً وشجراً موجوداً وعنصراً موجوداً وشمساً موجودة وهكذا .

فلها ماهيات محمولة عليها بها يباين بعضها بعضاً ، ووجود محمول عليها مشترك المعنىٰ بينها . والماهية غير الوجود لان المختص

غير المشترك ، وأيضاً الماهية لا تأبى في ذاتها ان يحمل عليها الوجود وان يسلب عنها ، ولو كانت عين الوجود لم يجز ان تسلب عن نفسها لاستحالة سلب الشيء عن نفسه ، فما نجده في الاشياء من حيثية الماهية غير ما نجده فيها من حيثية الوجود .

وإذ ليس لكل واحد من هذه الأشياء إلاّ واقعية واحدة كانت إحدىٰ هاتين الحيثيتين ، أعني الماهية والوجود ، بحذاء ما له من الواقعية والحقيقة ، وهو المراد بالأصالة ، والحيثية الأُخرىٰ إعتبارية منتزعة من الحيثية الأصلية تنسب إليها الواقعية بالعرض » [١] .

٢ ـ الأصالة تعني منشأ التأثير : ويمكن أن تكون هذه العبارة أيضاً المبينة للمقصود من الأصيل في هذا البحث . والتوضيح هو اننا لا نشك في اصل الواقعية الخارجية (واقعيتنا وواقعية الاشياء الخارجية) ، ولا شك أيضاً ان لهذه الواقعية العينية خواص وآثار . والآن يجب أن نرىٰ ان الآثار والخواص الواقعية للموجودات هي من وجودها أو من ماهيتها ، فما يكون منشأ الآثار هو الأصيل وسيكون الآخر الإعتباري . ويظهر هذا التعبير والتفسير للأصالة في موارد مختلفة في كلمات المصنف ﴿ قدس سره ﴾ (والآخرين) .

فجاء مثلاً في أول دليل لإثبات أصالة الوجود : « **فلو لم يكن خروجها من حد الإستواء إلىٰ مستوىٰ الوجود بحيث تترتب عليها الآثار ...** » .

وجاء في البرهان الثالث :

« **الماهية توجد بوجود خارجي فتترتب عليه آثارها ، وتوجد بوجود**

---

١ ـ نهاية الحكمة ، المرحلة (١) ، الفصل (٢) ، ويرجع أيضاً إلىٰ أُصول فلسفه وروش رئاليسم ، ج ١ ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

ذهني فلا تترتب عليها شيء من تلك الآثار ... ».

وقال في البرهان الرابع :

« فلو لم يكن الوجود هو الأصيل كان اختلاف هذه الصفات مستند اليها ...».

٣ ـ المعنىٰ الآخر الذي يمكن ان يطلق على الأصيل هو ان المقصود من الأصيل الموجود بذاته ، أي لا يحتاج إلىٰ انضمام امر آخر لإنتزاع الموجود وحمل الموجود عليه ، وبعبارة أُخرىٰ لا يكون له عنوان الموجود من المحمولات بالضميمة ، بل يكون من « المحمولات من صميمه » (خارج المحمول).

ويقول المصنف في نهاية الحكمة بعد إثبات أصالة الوجود :

« فقد تحصل أن الوجود أصيل والماهية إعتبارية ، كما قال به المشاؤن ، أي أن الوجود موجود بذاته والماهية موجودة به » [١].

طبعاً الأصح والأوضح بين التفاسير والتعابير المذكورة هو التفسير الأول ، وبعده يمكن أيضاً أن يكون التفسير الثاني وأخيراً التفسير الثالث نوعاً ما كمبيّن للمقصود من الأصالة في هذا البحث.

ـ الأقوال المعروفة في هذه المسألة عبارة عن :

١ ـ أصالة الوجود . ٢ ـ أصالة الماهية.

أما الا يكون لأيٍ منهما أصالة ، فيرجع في الحقيقة إلىٰ السفسطة وإنكار الواقع الخارجي ، والإعتقاد بأن كلاً من الوجود والماهية أصيل يستلزم أن تكون كل واقعية خارجية واقعيتان في الحقيقة ، لانّه إذا كان لمفهوم وحيثية الوجود معادل

---

١ ـ نفس المصدر.

خارجي ، وكذلك لمفهوم وحيثية الماهية فيجب أن يكون في الخارج واقعيتان ، في حين أن المتحقق في الخارج في مورد كلٍ من الموجودات ليس أكثر من واقعية.

نعم نقل الحكيم السبزواري عن أحد معاصريه ممن لم يكن له معرفة كاملة بالقواعد الفلسفية حسب قوله أنّه يعتقد بأصالة كليهما ، واستدل على نظريته بـ:

« إن الوجود مصدر الحسنة والخير والمهية مصدر السيئة والشر ، ومن الصوادر أمور أصيلة فمصدرها أولىٰ بالأصالة ».

ثم أشكل على هذا الإستدلال :

« وان تعلم ان الشرور اعدام الملكات وعلة العدم عدم فكيف لا تكفيه المهية الإعتبارية » (١).

حكماء المشاء والاشراق :

تنسب نظرية أصالة الوجود إلىٰ حكماء المشاء ونظرية أصالة الماهية إلىٰ حكماء الإشراق.

تستعمل أيضاً كلمتا المشاء والإشراق في مورد فلاسفة اليونان القدماء . فيعتبرون أرسطو على رأس حكماء المشاء وافلاطون على رأس حكماء الإشراق (٢) .

وتستعمل أحياناً في الحوزة الإسلامية فقط ، وفي هذه الصورة يعرَّف (أبو علي سينا) بعنوان رئيس المشائين وتعرّف تلك المجموعة من الفلاسفة المتبّعة لمنهجه الفلسفي بفلاسفة المشاء ويعرّف شهاب الدين السهروردي أيضاً بعنوان رئيس

---

١ ـ حواشي شرح المنظومة ، بحث أصالة الوجود.

٢ ـ حول أنه هل كان لافلاطون منهج اشراقي أم لا ، يرجع إلىٰ : منطق وفلسفه ، شهيد مطهري ، ص ١٤٢.

فلاسفة الإشراق، ويذكر بـ« شيخ الإشراق »، وفي الحقيقة أن كلمتي « مشـاء » و «إشراق » تبينان مذهبين فلسفين لكل منهما منهج وطريقة خاصة في معرفة الوجود وخالق الكون.

الإعتماد الأساسي والآلة المهمة للمعرفة في المنهج المشائي العـقل والبرهـان والتفكير العقلاني والبرهـاني، ولا يُـعتمد عـلى التـفكرات الذوقـية والعـرفانية والمشاهدات القلبية والباطنية في مقام البحث والاستدلال (وإن كان من الممكن ان يستفيد كثيراً الحكيم المشائي من هذا النوع من المعرفة أيضاً، ولكنه حين الإستدلال يستفيد فقط من منهج البرهان والتفكر العقلي، وقد ذكرنا هذا المطلب في المقدمة). ولكن في المنهج الإشراقي الإطمئنان والاعتماد القوي هو عـلى الشهـود والكشـف الباطني والذوق العرفاني، وطبعاً لا ينفي الحكيم الإشراقي العقل والتفكر العقلاني بل يعتبره ناقصاً وضعيفاً ويعتقد :

قدم الإستدلاليين من خشب ـــ القدم الخشبية ليست ماكنة أبداً[(١)]

ويحذّر الحكيم المشائي انه لا يستطيع أن يشرح « مجموعة الورد » بالاعتماد فقط على آلة العقل والبرهان، بل يجب أن يكون « طائر السَحَر » حتىٰ يستطيع أن يشرحه. وفي ذلك يقول حافظ الشيرازي :

شرح مجموعة الورد هو فقط لطيور السَحَر ـــ فليس كل من قرأ الورق عرف المعاني.

فيا من تعلمت آية العشق من دفتر العقل ـــ أخاف ان تعلم هذه النكتة بتحقيق ضعيف[(٢)]

مقصود حافظ من « مجـموعة الورد » الذات المسـتجمعة لجـميع الصـفات الكمالية، ومقصوده من « طائر السحر » العبّاد والسلاك المستغفرين بـالأسحار، والمقصود القلوب الممتلئة بالشوق والمشغولة بالسّر والحاجة والتهذيب والتـصفية

---

١ ـ أصلها بالفارسية.

٢ ـ أصلها بالفارسية.

والسير والسلوك. ولعله قد خاطب أبا علي (سينا) في آخر « الإشارات » حيث أنهىٰ مقامات العارفين بأنّه قد أراد ان يشرح مراحل ومنازل أهل السلوك على مبنىٰ الموزاين العقلية والفلسفية ، وبتعبير لسان الغيب أراد أن يتعلم آية العشق من دفتر العقل ، ولهذا انتقده الخواجه شيراز [١].

أمّا أنّه لماذا سمّوا المنهج الأول بالمنهج المشائي والمنهج الثاني بالمنهج الإشراقي، فلان كلمة « مشاء » مشتقة من المشي ، ومن جهة أُخرىٰ فإن التفكير عبارة عن حركة العقل الذي يتحرك بعد الالتفات إلى المجهول نحو المبادىء . والمعلومات الموجودة في خزانة الذهن (الحركة الذاهبة) ، ثم يتحرك ويبحث بين المعلومات (الحركة الدائرة)، ومن ثم يحصل على الجواب المناسب ويتحرك نحو المطلوب (الحركة الراجعة).

وفي النتيجة فإن الفكر يتشكل من ثلاث حركات ، وبما أنّه يعتمد في المنهج الأول على التفكير والتعقل فقط فقد سموّه بالمنهج الفكري أو المشائي.

ونذكر أيضاً في مورد اصطلاح الاشراق أنّه بمعنىٰ النورانية والاشعاع الباطني حيث يشاهد ويلمس في نوره الحقائق العالية ، وفي النتيجة يسمونه بالاشراقي أي من أصحاب الاشراق الباطني.

وما بيّن في مورد وجه تسمية المشاء والاشراق هو توضيح كلامي قد جاء الحكيم السبزواري على ذكره بصورة مختصرة [٢].

براهين أصالة الوجود :

١ ـ نسبة الماهية إلىٰ الوجود والعدم متساوية : البرهان الأول الذي أُقيم في

---

١ ـ يرجع إلى أُصول فلسفه وروش رئاليسم ، ج ٥ ، ص ١٠٠.

٢ ـ شرح الاسماء الحسنىٰ ، الحكيم السبزواري ، ص ٧٦ .

المتن على أصالة الوجود هو من أكثر براهين هذه النظرية أحكـاماً ووضـوحاً في نفس الحال ، ويعتمد هذا البرهان على مطلب مقبول لدىٰ الفئتين (القائلين بأصالة الوجود وأصالة الماهية) ، وهو أن للماهية من حيث هي نسبة متساوية مقارنة مع الوجود والعدم ، ولا ينسب لها أي وصف وجودِي سوىٰ ذاتها وذاتياتها لا العلم ولا الحركة والرشد والنمو ولا السخونة ولا البرودة ولا اي واقعية عينية أُخـرىٰ ، والحال ان الماهية التي تحققت خارجاً تمتلك الصفات المذكورة.

ومع الالتفات إلىٰ ان الماهية لا يمكن أن تكون منشأ ظهور هذه الصفات ، فلا يبقىٰ طريقاً سوىٰ ان نعتبر ان منشأها هو الوجود ، لأنّه لا يوجد أمر ثالث غـير الوجود والماهية يمكن أن نعتبره منشأ الآثار والصفات الحقيقية للوجود .

والمفهوم الآخر المتصور هنا هو مفهوم العدم ، ولا يقال انّه موجود ، حيث أن العدم هو النقطة المقابلة للوجود وللآثار العينية الوجودية ، ولا يمكن أن يعد منشأً لها. فنتيجة هذه المـقدمات بشكـل واضـح هـي أن مـنشأ كـل الآثـار الواقـعية للموجودات هو حيثيتها الوجودية لا حيثيتها الماهوية ، وهذا معنىٰ أصالة الوجود وإعتبارية الماهية [١]

إشكالان وجوابهما :

قد ورد على هذا البرهان إشكالان : الأول هو ما ذكر في المتن ، وحاصله هو أن الماهية من حيث هي وإن لم يكن ممكناً أن تكون منشأً للآثار الوجودية ، ولكن

---

١ ـ جعل صدر المتألهين ﴿ قدس سره ﴾ هذا البرهان رابع البراهين في المشاعر ، وقد قرّره بكيفية أُخرىٰ (شرح المشـاعر ، اللاهيجي)
وقد ذكر الفيلـسوف الشهيد مطهري تقريراً جيداً آخراً لهذا البرهان ، فـيرجـع إلىٰ شرح مبسوط منظومه ، ص ١٦٤ ـ ١٧٤.

بعد الإنتساب إلىٰ الجاعل تخرج عن حالة اللاإقتضاء وتحصل على صلاحية أن تكون مبدأً للآثار الواقعية للوجود.

وجواب هذا الإشكال كما جاء في المتن واضح ، لان الماهية بعد الانتساب للجاعل لا تخرج عن حالتين :

١ ـ ان يحصل لها تفاوت .

٢ ـ ان تبقىٰ على حالتها السابقة.

وفي الصورة الثانية يبقىٰ أيضاً الإشكال على قوته ، بأن الماهية لا يمكن أن تكون مبدأً ومنشأً للآثار الواقعية

وفي الصورة الأُولىٰ يسأل : أن « ما به التفاوت » أي شيء هو ؟ وبعبارة أُخرىٰ ، ماذا أضيف على الماهية في انتسابها للجاعل ؟ أمّا العدم أو الوجود ولا ثالث لهما ، وقطعاً لا يمكن أن يكون العدم ، فما به التفاوت هو الوجود ، وهو ما تصبح الماهية صالحة في ظلّه لان تنسب إليها الآثار الواقعية للوجود ، فالوجود هو الأصيل لا الماهية.

والإشكال الآخر قد ذكره المحقق اللاهيجي الذي هو من أنصار أصالة الماهية ، وقد قرّر الدليل الأول لنظرية أصالة الوجود هكذا :

« ومستندهم هو أن الماهية إن لم ينضم إليها أمر من الجاعل فهي على العدم » .

ثم اشكل وقال : « **انكم فرضتم ماهية في الخارج . ثم يضم الجاعل الوجود إليها وهذا باطل ، لان الماهية إذا كانت أولاً فهي موجودة ، إذ لا يفهم من الوجود إلا كون الماهية ، فأي حاجة إلىٰ ضمّ الوجود إليها ؟ بل نفس**

الماهية إنما صدرت من الجاعل» [١].

ولكن جواب هذا الإشكال واضح ، لان القائلين بأصالة الوجود لا يقولون أبداً ان الوجود ينضم من قبل الجاعل إلى الماهية المحققة في الخارج ، بل إن كلامهم هو أن ما يصدر من قبل الجاعل هو الوجود ، والماهيات هي فرع المفاهيم الإعتبارية التي يضعها الذهن والتي تحكي عن حدود الموجودات الإمكانية.

وهذا الكلام للاهيجي ان الماهية تصدر من الجاعل إذا كان المقصود فيه أن الماهية تنوجد ، أي ينوجد من قبل الجاعل وجود خاص إمكاني وينتزع الذهن منه مفهوماً وماهية خاصة ، فالكلام صحيح ، وهو نظرية أصالة الوجود.

وإذا كان المقصود ان الماهية تصدر من الجاعل من دون الوجود ، فالكلام غير صحيح ، وصدور هكذا كلام من محقق عالي المقام مثله بعيد جداً.

٢ ـ الماهية ملاك الكثرة : الماهية هي محور وملاك الكثرة ، وبعبارة أُخرىٰ فإن لسان حال كل ماهية بالنسبة إلىٰ الماهية الأُخرىٰ هو : « أين أنا من ذاك ؟ » ، وهذا المطلب يصدق ويجري في مورد الحقائق الخارجية ، وأيضاً في مورد المفاهيم الذهنية ، ففي عالم الذهن كل المفاهيم أجنبية عن بعضها ، فمفاهيم الشجر والتراب والهواء والماء والنور والسخونة والظلّ والفاكهة والإضاءة ... كل منها مغاير ومباين للآخر ، وفي عالم الخارج أيضاً ، فإن خصوصية الشجر تباين خصوصية التراب ، وكل من الخصوصيتين يغاير خصوصية الهواء أو الماء وهكذا.

ولكن ندرك في نفس الحال الوحدة والاتحاد في عالم الذهن وأيضاً في عالم الخارج، فجميع هذه الموجودات في عين انها تتباين من ناحية الخصوصيات ولكنها تتحد وتشترك في أصل الواقعية ، وليست الماهية ملاك هذه الوحدة في الواقعية

---

١ ـ شوارق الإلهام ، المحقق اللاهيجي ، ج ١ ، ص ٥٢.

الخارجية ، لان جانب ماهيتها هو جانب امتيازها ومباينتها ، ولذا فإن ملاك الوحدة العينية ليس شيئاً سوىٰ الوجود ، والوحدة أيضاً في واقعيتها ، فما له الواقعية هو الوجود.

ومن جهة أُخرىٰ نحن نملك في عالم الذهن قضايا كثيرة صادقة ومطابقة للواقع مثل الماء جاري والنار محرقة و... ولا شك اننا في القضية الحملية نحمل مفهوماً على مفهوم آخر ، وملاك الاتحاد لازم في كل حمل حتىٰ تتحقق « الهوهوية » و « هو ذاك » و « هذا ذاك » ، ومع الالتفات إلى أن المفهوم والماهية هو معيار وملاك الكثرة والمغايرة ، ولذا فإن ملاك هذه الوحدة والاتحاد ليس شيئاً سوىٰ الوجود ، وبما ان مفاد القضايا الحملية (الشايع الصناعي) هو ان يتحد مفهوم كل من الموضوع والمحمول من ناحية المصداق والواقعية الخارجية فتكون النتيجة أن الواقعية الخارجية هي المعادل وما بإزاء الوجود ، وهذا هو معنىٰ الأصالة كما مرّ .

وكما لاحظتم فقد طبّقنا هذا البرهان في موردين : الأول في مورد وحدة أو ما به إتحاد الحقائق الخارجية ، والآخر في مورد القضايا وحمل المفاهيم على بعضها.

وبهذه الصورة تتضح عبارة المصنف حيث قال :

« فلو لم يكن الوجودأصيلاً لم تتحقق وحدة حقيقية ولا اتحاد بين ماهيتين » .

فعبارة « **الوحدة الحقيقية** » ناظرة إلىٰ الوجه الأول .

وعبارة « **الإتحاد بين الماهيتين** » ناظرة إلىٰ الوجه الثاني.

٣ ـ تغاير الوجود الذهني والخارجي في الآثار : يبتني هذا البرهان على مقدمة ستثبت في المرحلة الثانية ، ويُستند عليها فعلياً بعنوان كونها أُصول الموضوع، وهي ان الوجود الذهني والوجود الخارجي يتساويان من ناحية الماهية بالنسبة إلىٰ شيء واحد ، فمثلاً ماهية الإنسان الذهني والخارجي هي الحيوان الناطق.

ومن جهة أُخرىٰ فإن آثار الوجود الخارجي لا تترتب على الوجود الذهني، فالإنسان الخارجي ينام ويمشي ويأكل ويضحك ويهرم و ...، ولا يترتب أي من هذه الآثار على الذهني.

والنتيجة الواضحة لهاتين المقدمتين هي أن الآثار مرتبطة بالوجود لا بالماهية، لانّه إذا كانت الآثار من الماهية، فمع الإلتفات إلىٰ أن الماهية واحدة في الذهن والخارج فيجب أن تكون الآثار على حدٍ سواء أيضاً، والحال أنها ليست كذلك، فمبدأ ومنشأ الآثار هو الوجود، وهذا معنىٰ الأصالة في هذا البحث. وسيبين في البحث القادم ان الوجود وإن كان له حقيقة واحدة، لكنه يمتلك مراتب مختلفة، واختلاف الآثار هو بسبب هذا الإختلاف للمراتب.

٤ ـ اختلاف مراتب الموجودات مع أصالة الماهية ليس قابلاً للتوجيه: هذا البرهان الذي قرّره الحكيم الطباطبائي ﴿تِيُّ﴾ لا يتفاوت مع البرهان الأول، لان المقدمة (الكبرىٰ في كِلَي البرهانين هي أن الماهية من حيث هي متساوية بالنسبة إلىٰ الآثار الوجودية، والفرق الوحيد بين البرهانين هو في المقدمة الأُخرىٰ (الصغرىٰ)، وهذا الفرق ليس فرقاً أساسياً، بل هو فرق في الإطلاق والتقييد والعام والخاص، لانّه في البرهان الأول الذي كان محلاً للنظر هو مطلق الآثار الوجودية، وقد جعل محلاً للكلام في هذا البرهان آثار وخواص ثلاث: التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل.

وتوضيح هذه المقدمة: أن الموجودات الخارجية تتفاوت من ناحية الأُمور المذكورة، فالبعض مقدّم (العلة)، والبعض مؤخر (المعلول)، والبعض من ناحية الواقعية أشد من البعض الآخر، فالوجود الواجب أشد من الوجود الممكن، والبعض له وجود بالقوة (النطفة بالنسبة إلى الإنسان)، والبعض له وجود بالفعل (الإنسان الموجود في الخارج)، وبما ان الماهية لا تستطيع في ذاتها أن تكون ملاك

هذه التفاوتات لذلك فإن منشأ هذه التفاوتات ليس سوىٰ الوجود، ومن ناحية أن هذه التفاوتات حقائق عينية وواقعية، فما له العينية والواقعية هو الوجود لا الماهية.

ولكن الحكيم السبزواري قرر هذا البرهان بكيفية أُخرىٰ مبتنية على مقدمة اختلف فيها فلاسفة المشاء والإشراق، وهي عبارة عن التشكيك في الماهية الذي أعتبره المشاؤون باطلاً واعتبره الإشراقيون صحيحاً.

تقرير البرهان على أساس هذه المقدمة هو ان الموجودات في عالم الخارج تتفاوت من ناحية التقدم والتأخر، والشدة والضعف، والقوة والفعل، والماهية أيضاً لا تقبل التشكيك حتى يمكن اسناد الاختلافات والتفاوتات المذكورة إلىٰ المراتب التشكيكية للماهية فملاك التفاوتات المذكور هو الوجود فقط [(١)].

لماذا التشكيك في الماهية باطل ؟

الدليل على بطلان التشكيك في الماهية هو أن التفاوتات المذكورة التي ترجع إلىٰ الكمال والنقص لا تخرج عن ثلاث حالات بالمقارنة مع الماهية :

١ ـ أن تكون خصوصية الفرد الكامل (التقدم والشدة والفعلية) مأخوذة في الماهية والذات، وفي هذه الصورة لن تكون خصوصية المصداق الناقص (التأخر والضعف والقوة) داخلة في الماهية، وبعبارة أُخرىٰ لا يعدّ المصداق الناقص فرداً من تلك الماهية، وهذا على خلاف الفرض والواقع

٢ ـ عكس الصورة الأُولىٰ، وهو ان تكون خصوصية الفرد الناقص مأخوذة في الماهية، وسيرد الاشكال المذكور في هذه الصورة أيضاً.

٣ ـ ان تؤخذ كلا الخصوصيتين في الذات، وهذا الفرض باطل أيضاً، لان

---

١ ـ شرح المنظومة، مبحث أصالة الوجود.

لازمه ان تتقوم الذات والماهية من أمرين متضادين وأن تكون كل ماهية ماهيتان في الواقع. فلا يمكن بحث الفروقات المذكورة في الذات والماهية، بل يجب ان تستند إلىٰ أمر خارج عن الماهية، وليس خارجاً عن الماهية، سوى الوجود والواقعية العينية [1].

أدلة نظرية أصالة الماهية:

أقام أنصار نظرية أصالة الماهية أدلةً على إثبات نظريتهم ورد نظرية أصالة الوجود حيث قام صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ببحثها ونقدها جميعها في رسالة المشاعر بصورة السؤالات الثمانية، وقد أُشير في المتن إلىٰ أحدها والذي يعد من أكثر دلائلهم أهمية ومعرفية، وحاصله: إذا كان الوجود أصيلاً فله تحقق عيني، أي للوجود وجود، وقد طرح في هذه القضية وجودان: الأول موضوع والآخر محمول. وننقل الكلام إلىٰ الوجود الثاني، فنقول هل لهذا الوجود أيضاً وجود أم لا ؟ فلابد أن يقول القائل بأصالة الوجود أن له وجود، فتتشكل قضية أُخرىٰ موضوعها محمول القضية الأولىٰ، ومحمولها وجود آخر أيضاً.

ونطرح السؤال السابق في مورد محمول هذه القضية أيضاً، وهو هل للوجود المذكور في المحمول وجود أم لا ؟ فلابد أن يكون جواب القائل بأصالة الوجود مثبتاً. وفي النتيجة تتشكل قضية ثالثة، موضوعها محمول القضية الثانية ومحمولها وجود آخر، ويستمر هذا السؤال والجواب إلىٰ ما لا نهاية. أي إذا كان الوجود أصيلاً وكان له وجود يلزم تسلسل وجودات غير متناهية وهو محال، وبحكم قاعدة عقلية وبديهية: «كل مستلزم للمحال فهو محال»، يكون القول بأصالة

---

١ ـ يرجع في هذا المورد إلىٰ درر الفوائد، وهو تعليقة للشيخ محمد تقي آملي على شرح المنظومة للسبزواري.

الوجود محالاً وباطلاً .

جواب هذا الإشكال هو ما جاء في المتن ، وهو أن الوجود موجود ، ولكن ليس بواسطة وجود آخر ، بل أن موجودية الوجود هي الوجود ، وبعبارة أُخرىٰ ، ليس المحمول في قضية « الوجود موجود » من المحمولات « بالضميمة » ، بل هو من المحمولات « من صميمه » الذي ينتزع من ذات الموضوع ولا يحتاج إلىٰ انضمام شيء آخر ، وعلى عكس قضية « الماهية موجودة » حيث لا ينتزع المحمول من نفس ذات الموضوع ، بل ينتزع من الموضوع بانضمام الوجود له.

وكنظير لقضية الوجود موجود ، القضايا المذكورة لاحقاً :

١ ـ البياض أبيض .

٢ ـ المعلوم بالذات (الصورة الذهنية) معلوم .

٣ ـ الكلي المنطقي كلي.

وقد انتزع البياض في المثال الأول من صميم ذات البياض ، والبياض بذاته أبيض ، لا بواسطة انضمام بياض آخر إليه ، وفي المثال الثاني المعلوم للصورة الذهنية بواسطة صورة ذهنية أُخرىٰ ، فالموجودات الخارجية معلومة للنفس بواسطة صورها الذهنية ، ولكن الصورة الذهنية معلومة بنفسها . وفي المثال الثالث الكلي المنطقي هو عين معنىٰ الكلية (الصدق على كثيرين) ، وليس مثل الكلي الطبيعي (الطبيعة والماهية) الذي هو كلي بلحاظ مفهومه الذهني [1] .

والمسألة التي يلزم ذكرها هو ان المقصود من « بذاته » في جميع هذه الموارد ، هو أنّه لا يحتاج إلىٰ انضام أمر آخر ، وبعبارة فنية : لا تلزم الحيثية التقييدية والواسطة في العروض ، لا أنّه لا تلزم الواسطة في الثبوت أو الحيثية التعليلية.

---

١ ـ يرجع إلىٰ : الأسفار ، ج ١ ص ٤٠ . وشرح المشاعر ، ص ٨١. ودرر الفوائد ، ج ١ ، ص ٢٨.

ويتضح من هذا البيان جواب الإشكال الذي أورده القائلون بأصالة الماهية في هذا المورد، والذي يعتبر في الواقع دليلاً آخر من أدلتهم. وذلك الإشكال هو انّه إذا كان الوجود موجود بذاته فستكون كل الموجودات واجبة الوجود وغير محتاجة إلىٰ علة.

وجوابه أن المقصود من «بذاته» ليس نفي الحيثية التعليلية والحاجة إلىٰ العلة.

وقال صدر المتألهين ﴿ﺗﺌﺘﻰ﴾ في الأسفار في جواب هذا الإشكال:

«معنىٰ وجود الواجب بنفسه أنّه مقتضىٰ ذاته من غير احتياج إلىٰ فاعل وقابل، ومعنىٰ تحقق الوجود بنفسه أنّه إذا حصل إما بذاته كما في الواجب، أو بفاعل لم يفتقر تحققه إلىٰ وجود آخر يقوم به بخلاف غير الوجود فإنّه إنما يتحقق بعد تأثير الفاعل بوجوده واتصافه بالوجود» [ج].

وقال في المشاعر:

«هذا المورد لم يفرق بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية ... إذ وجوده (الواجب) واجب بالضرورة الأزلية ... والوجودات الإمكانية مفتقرات الذوات (ما دام الذات)» [(١)].

أي عندما نقول: بالذات وبنفسه موجود، وحمل الوجود عليه هو مقتضىٰ ذاته، فإن له قيد وهو «ما دام الذات»، وهذا لا يتنافىٰ مع الإمكان الذاتي للوجود، لأن مفاده ان الوجود ما دام متحققاً فالموجودية ضرورية له.

أصالة الوجود عند الوجوديين:

قد بحث في المذهب الوجودي أيضاً حول أصالة الوجود، ولكن تتفاوت

جـ ـ الأسفار، المرجع نفسه، ص ٤٠.

١ ـ صدر المتألهين ﴿ﺗﺌﺘﻰ﴾، المشاعر، ص ٨٣.

أصالة الوجود في اصطلاح هذا المذهب من عدة جهات مع أصالة الوجود في اصطلاح الفلسفة الإسلامية :

١ ـ الأصالة في اصطلاح الوجوديين هي بمعنىٰ التقدم الزماني للوجود على الماهية ، ولكن الأصالة في اصطلاح الفلسفة الإسلامية وكما بيّنت سابقاً هي بمعنىٰ منشئيه الآثار ، ولذا في الموجودات المجردة الفارغة من الزمان والتي ليس لها مفهوم للتقدم الزماني للوجود على الماهية يكون الوجود أصيلاً أي أن آثارها منه.

٢ ـ موضوع بحثهم محدود بوجود وماهية الإنسان ، في حين انّه ليس للفلسفة الإسلامية هذه المحدودية ، فالوجود بشكل مطلق هو موضوع البحث ، ومن أحكامه العامة الأصالة منشئية الآثار .

٣ ـ يتفاوت معنىٰ الماهية أيضاً في اصطلاح الوجوديين والفلاسفة المسلمين ، فالماهية في اصطلاح الفلاسفة المسلمين هي الحدّ الذاتي والوجودي للموجودات الإمكانية ، حيث كان من البداية ظهور هذه الموجودات مترافقاً معها ، لا متقدماً ولا متأخراً ، ولكن الماهية في الإصطلاح المذكور هي بمعنىٰ الصفات والخصوصيات الوجودية للإنسان التي يكسبها بالتدريج ، وترجع في الحقيقة إلىٰ الهوية الأخلاقية والملكات النفسانية والروحية في اصطلاح الفلاسفة الإلهيين وعلماء الأخلاق .



الفصل الخامس

في أنّ الوجود حقيقة واحدة مشككة

اختلف القائلون بأصالة الوجود، فذهب بعضهم إلىٰ أنّ الوجود حقيقة واحدة مشكّكة، وهو المنسوب إلىٰ الفهلويّين من حكماء الفرس؛ فالوجود عندهم، لكونه ظاهراً بذاته مظهراً لغيره من الماهيّات، كالنور الحسّيّ، الذي هو ظاهر بذاته مظهر لغيره من الإجسام الكثيفة للأبصار.

فكما أنّ النور الحسّيّ نوع واحد، حقيقته أنّه ظاهر بذاته مظهر لغيره، وهذا المعنىٰ متحقق في جميع مراتب الأشعّة والأظلّة، على كثرتها واختلافها؛ فالنور الشديد شديد في نوريّته التي يشارك فيها النور الضعيف، والنور الضعيف ضعيف في نوريّته التي يشارك فيها النور الشديد، فليست شدة الشديد منه جزءاً مقوّماً للنوريّة حتى يخرج الضعيف منه، ولا عرضاً خارجاً عن الحقيقة، وليس ضعف الضعيف قادحاً في نوريّته، ولا أنّه مركّب من النور والظلمة لكونها أمراً عدمياً، بل شدّة الشديد في أصل النوريّة، وكذا ضعف الضعيف، فللنور عرض عريض باعتبار مراتبه المختلفة بالشدّة والضعف، ولكلّ مرتبة عرض عريض باعتبار القوابل المختلفة من الأجسام الكثيفة؛

كذلك الوجود حقيقة واحدة ذات مراتب مختلفة متمايزة بالشدّة والضعف، والتقدّم والتأخر، وغير ذلك، فيرجع ما به الامتياز فيها إلىٰ ما به الاشتراك، وما به الاختلاف إلىٰ ما به الاتّحاد؛ فليس خصوصيّة شيء من المراتب جزءاً مقوّماً للوجود، لبساطته ـ كما سيجيء ـ [1] ولا أمراً خارجاً عنه، لانّ أصالة الوجود تبطل ما هو غيره الخارج عنه؛ بل الخصوصيّة في كلّ مرتبة مقوّمة لنفس المرتبة ـ

---

١ ـ في الفصل السابع.

بمعنىٰ ما ليس بخارج منها ـ.

ولها كثرة طولية باعتبار المراتب المختلفة الآخذة من أضعف المراتب، وهي التي لا فعليّة لها إلاّ عدم الفعليّة وهي المادّة الأُولىٰ الواقعة في أفق العدم، ثمّ تتصاعد [١] المراتب إلىٰ أن تنتهي إلىٰ المرتبة الواجبة لذاتها، وهي التي لاحدّ لها إلاّ عدم الحدّ. ولها كثرة عرضيّة باعتبار تخصّصها بالماهيّات المختلفة التي هي مثار الكثرة.

وذهب قوم من المشّائين إلىٰ كون الوجود حقائق متباينة بتمام ذواتها؛ أمّا كونّه حقائق متباينة، فلاختلاف آثارها؛ وأمّا كونها متباينة بتمام الذوات، فلبساطتها وعلى هذا يكون مفهوم الوجود المحمول عليها عرضيّاً خارجاً عنها [٢] لازماً لها [٣].

---

١ ـ توضيحه: أنّا إذا اعتبرنا مراتب هذه الحقيقة آخذة من أضعف المراتب، كانت المرتبة الثانية التي فوقها أشدّ منها وأقوىٰ، وكانت الثالثة التي فوق الثانية أشدّ ممّا تحتها وأقوىٰ وهكذا حتى تنتهي إلىٰ المرتبة العليا التي فوق الجميع.

ثمّ إذ أخذنا بعض المراتب المتوسطة وقسناها إلىٰ ما فوقها، كانت التي فوقها مشتملة على ما فيها من الكمال وزيادة، بخلاف التي تحتها، فإذن التي تحت محدودة بالنسبة إلىٰ ما فوقها فاقدة لتمام كمالها، ثمّ إذا قسنا التي فوق إلىٰ التي فوقها كانت أيضاً محدودة بالنسبة إلىٰ ما فوقها.

وعلى هذا القياس، حتّى تنتهي إلىٰ المرتبة التي هي فوق الجميع، فما دونها محدودة بالنسبة إليها، وهي مطلقة غير محدودة بحد عدمي؛ وإن شئت فقل: «حدها أنّه لا حدّ لها».

وأمّا المرتبة التي تحت الجميع، ففيها كلّ حدّ عدميّ؛ وليس لها من الكمال إلاّ أنّها تقبل الكمال، وهي الهيولى الأُولىٰ ـ منه (قدس سره).

٢ ـ إذ لو كان داخلاً، كان جزءاً؛ وينافىٰ ذلك البساطة ـ منه (قدس سره).

٣ ـ المقصود خارج المحمول، لا المحمول بالضميمة، والخارج المحمول هو المفهوم الذي ينتزع من مطالعة الموضوع وبدون أخذ أمر آخر بعين الإعتبار، مثل مفهوم الأبيض الذي ينتزع من البياض، فمفهوم الوجود بناءً على هذه النظرية هو مثل مفهوم العرض الذي يحمل

والحق أنّه حقيقة واحدة مشكّكة ؛ أمّا كونها حقيقة واحدة ، فلأنّه لو لم تكن كذلك ، لكانت حقائق مختلفة متباينة بتمام الذوات ؛ ولازمه كون مفهوم الوجود ، وهو مفهوم واحد ـ كما تقدّم [١] ـ منتزعاً من مصاديق متباينة بما هي متباينة ؛ وهو محال ؛ بيان الاستحالة أنّ المفهوم والمصداق واحد ذاتاً ، وإنّما الفارق كون الوجود ذهنيّاً أو خارجيّاً ، فلو انتزع الواحد بما هو واحد من الكثير بما هو كثير ، كان الواحد بما هو واحد كثيراً بما هو كثير ؛ وهو محال.

وأيضاً ، لو انتزع المفهوم الواحد بما هو واحد من المصاديق الكثيرة بما هي كثيرة ، فامّا أن تعتبر في صدقه خصوصيّة هذا المصداق ، لم يصدق على ذلك المصداق؛ وإن اعتبر فيه خصوصيّة ذاك ، لم يصدق على هذا ؛ وإن اعتبر فيه الخصوصيتان معاً لم يصدق على شيء منهما ؛ وإن لم يعتبر شيء من الخصوصيتين ، بل انتزع من القدر المشترك بينهما، لم يكن منتزعاً من الكثير بما هو كثير ، بل بما هو واحد ؛ كالكليّ المنتزع من الجهة المشتركة بين الأفراد الصادق على الجميع ؛ هذا خلف .

وأمّا أنّ حقيقته مشككة ، فلما يظهر من الكمالات الحقيقيّة المختلفة ، التي هي صفات متفاضلة غير خارجة [٢] عن الحقيقة الواحدة ؛ كالشدّة والضعف ، والتقدّم والتأخر، والقوّة والفعل ، وغير ذلك ، فهي حقيقة واحدة متكثّرة في ذاتها ، يرجع فيها كل ما به الامتياز إلىٰ ما به الاشتراك ، وبالعكس وهذا هو التشكيك.

على تسع مقولات عرضية ، لان هذه المقولات التسعة متباينة بتمام الذات ولكنها تشترك في أمر غير ذاتي ، وهو عبارة عن كون وجودها قائم بالغير وفي موضوع ، وتشترك الحقائق الوجودية أيضاً في أمر واحد ، وهو أصالتها (ش).

١ ـ في الفصل الثاني .

٢ ـ إذ لو كانت خارجة من حقيقة الوجود ، كانت باطلة ، لانحصار الأصالة في الوجود . منه (قدس سره).

شرح المطالب

مجال طرح بحث الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود :

الأصل الأول الذي يعدّ مبدء شروع مسيرنا الفلسفي ، ويجب أن يعتبر الحدّ الفاصل بين الفلسفة والسفسطة هو أن الواقع موجود والكون ليس عدماً وموهوماً محضاً.

والأصل الآخر الذي يُلتفت إليه بعده هو أن ذهننا ينتزع ويدرك من الواقعية العينية مفاهيم مختلفة كثيرة مثل الإنسان والشجر والشمس والحجر والعدد والمقدار وآلاف المفاهيم الأُخرىٰ ، وفي النتيجة الأصل الأول هو انّه لدينا موجود وواقعية تستقر في الذهن بصورة « موجودات لدينا ».

والآن يجب أن نرىٰ أن هذه الكثرة التي تستقر في الذهن حقيقة أم موهومة ؟، أي أن هذه الكثرة الذهنية دليل على الكثرة الواقعية للموجودات ، أم ان الذهن يرىٰ الكثرات خطأً ، ويفرض الموجودات ، وليست هذه الكثرة الذهنية دليلاً بأي وجه على الكثرة في الواقع ونفس الأمر ، وتبحث هذه المسألة بعنوان : الوحدة أو الكثرة الواقعية.

تفاوت المسألة على مبنىٰ أصالة الوجود وأصالة الماهية:

لاشك أن هذه المسالة تتفاوت على مبنىٰ نظرية أصالة الوجود و [مبنى نظرية] أصاة الماهية : لان الواقعية التي يبحث عن وحدتها أو كثرتها هي الوجود على مبنىٰ أصالة الوجود ، والماهية على مبنى أصالة الماهية . والجواب على هذا السؤال ـ بناءً على أصالة الماهية ـ وهو هل الواقعية العينية متكثرة مثل المفاهيم

الذهنية أم واحدة على عكس المفاهيم الذهنية ؟ هو جداً واضح ؛ لان الماهيات تتفاوت مع بعضها بتمام الذات ، وفي النتيجة ستكون الواقعية الخارجية (الماهيات) متكثرة.

ولكن على مبنىٰ أصالة الوجود يحتاج الجواب على السؤال المذكور إلىٰ الدِّقة، لانّه إذا أجيب أن الواقعية الخارجية واحدة ؛ يطرح هذا السؤال أنّه لماذا يظهر في ذهننا مفاهيم مختلفة عنها ؟ ، وبعبارة أُخرىٰ : لماذا يحصل ذهننا من هذه الواقعية الواحدة على أنواع كثيرة وأفراد مختلفة ؟ . وإذا كانت تلك الواقعية العينية كثيرة ، فكيف يدرك ذهننا مفهوماً واحداً ومعنىٰ عاماً عن هذه الواقعية العينية . (مرّ سابقاً بحث الاشتراك المعنوي للوجود).

الآراء والأقوال في المسألة :

والآن بعد أن اتضح مجال هذا البحث بشكل كامل نبدأ بنقل ودراسة الأقوال والآراء المطروحة حول :

١ ـ وحدة الوجود والموجود : اعتقد القائلون بهذه النظرية أنّه لا يوجد أكثر من وجود واحد وموجود واحد في حيز الوجود ؛ لان الماهية أمر اعتباري ، فالكثرة المفهومية لا يمكن أن تكون دليلاً على الكثرة الواقعية ، ولذا فإن كثرة الموجود التي تدل على نفسها في ذهننا هي توهم واشتباه من الذهن ، فالذي يشكل الواقعية العينية شيء واحد وهو الوجود.

وهذه النظرية بالصورة التي طرحت فيها ليست مقبولة من ناحية الادراك الحسي والإدراك العقلي ، كما انها ليست مقبولة من ناحية المباني الدينية أيضاً

وبتعبير الحكيم السبزواري : « **الإشكال والقدح في هذه الطريقة كثير** »[(١)] ،

كما قال الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿ﭭ﴾ :

« **هذه النظرية ليست قابلة للتوجيه الفلسفي بهذا الشكل** » [چ] ،

وتنسب هذه النظرية بالصورة المذكورة إلىٰ الصوفية وبعض العرفاء.

ونذكر هنا توجيهاً لصدر المتألهين ﴿ﭭ﴾ في هذا المجال :

« **ومما يجب أن يعلم ان إثباتنا لمراتب الوجودات المتكثرة ، ومواضعتنا في مراتب البحث والتعليم على تعددها وتكثرها لا ينافي ما نحن بصدده من ذي قبل انشاء اللّه من إثبات وحدة الوجود والموجود ذاتاً وحقيقة ، كما هو مذهب الأولياء والعرفاء من عظماء أهل الكشف واليقين ، وسنقيم البرهان القطعي على أن الوجودات وان تكثرت وتمايزت إلا أنّها أُمور مستقلة وذوات منفصلة** »[(٢)] .

وحاصل كلام صدر الحكماء هو مع أننا نقبل بوحدة حقيقة الوجود والموجود نقول أيضاً بنوع من الكثرة في مرتبة من المراتب ، وهذا في الحقيقة نظرية أُخرىٰ في هذه المسألة سنأتي على ذكرها لاحقاً.

٢ ـ وحدة الشهود : تطرح أحياناً نظرية وحدة الوجود بمعنىٰ وحدة الشهود وبقول الشهيد مطهري ﴿ﭭ﴾ أن المقصود من وحدة الوجود في كلمات عرفاء الطبقة الأُولىٰ هو وحدة الشهود ، والمقصود هو أن العارف ينال مرحلة من المعرفة لا يرىٰ فيها واقعية أُخرىٰ غير واجب الوجود تعالىٰ ، ويصبح في نظره كل شيء مرآة للّه (تعالىٰ) « **وصل الإنسان إلىٰ حيث لا يرىٰ إلاّ اللّه** » .

---

١ ـ أسرار الحكم ، ط طهران ، اسلامية ، ص ٣١.

چ ـ شرح مبسوط منظومه ، ج ١ ص ٢٢٤.

(٢) الأسفار ، ج ١ ص ٧١.

وطبعاً لا يمكن الوصول إلىٰ هذا المقام من خلال هداية العقل فقط ، بل يحتاج أيضاً إلىٰ نوع من الرياضات الدينية والتصفية وتهذيب النفس.

ولاشك أن هذا مطلوب جداً من وحدة الوجود ، وهو مورد للإلتفات كثيراً في المتون الدينية وخاصة في الأدعية المأثورة عن المعصومين .

وجاء في القرآن الكريم : ﴿ **اللّٰه نور السموات والأرض** ﴾ (١).

أي إذا نظرنا إلىٰ الخلق برؤية الواقع المنظور فسوف نرىٰ صور الكمال والجمال الإلهي غير المتناهي في كل شيء .

ويقول الإمام الحسين عليه‌السلام في دعاء عرفة :

« **كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك ، أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتىٰ يكون هو المظهر لك ، متىٰ غبت حتىٰ تحتاج إلىٰ دليل يدل عليك...** » (٢).

ويتجلىٰ هذا النوع من المعرفة بالنسبة إلىٰ الخالق والمخلوق في مرحلتين ، الأُولىٰ في مرحلة النظر والثانية في مرحلة العمل ، ولهذا البحث مجال واسع ، سنبحث حوله (ان شاء اللّٰه تعالىٰ) في مكانه المناسب .

٣ ـ وحدة الوجود وكثرة الموجود : هذه النظرية هي ما طرح في المسألة السابقة أي أصالة الوجود في الواجب وأصالة الماهية في الممكنات ، ومن جهة أن أصالة الماهية باطلة ، فإن النظرية المذكورة لا قيمة للبحث فيها ، وبتعبير الحكيم السبزواري أنّه على خلاف ما ذكره اتباع هذه النظرية في المباحث المرتبطة بالتوحيد على أنّه توحيد خاص وتوحيد حقيقي فإنّه يرجع في الواقع بشكل ما إلىٰ

---

١ ـ سورة النور الآية : ٣٥.

(٢) مفاتيح الجنان ، أعمال يوم عرفة.

عقيدة الثنوية والشرك الخفي.[(١)]

٤ ـ كثرة الوجود والموجود : أي يوجد وجودات مختلفة بعدد الموجودات ، والموجودات تتباين مع بعضها بشكل كامل من ناحية الوجود ، وتنسب هذه النظرية إلىٰ حكماء المشاء (**وعند مشائية حقائق تباينت**) ، وتذكر في هذه النظرية بحوث معرفة اللّه والتوحيد بالتوحيد العامّي ، أي أن اعتقاد عامة الناس بالنسبة إلىٰ اللّه وموجودات العالم هو بهذا النحو . ويقول الحكيم السبزواري بعد ان ينقل ذلك أنّه ما ينفعهم شرائط الأعمال الصالحة والاعتقاد الاجمالي بأن : القول منا قول آل محمد (صلىٰ اللّه عليه وآله وسلم) [(٢)].

٥ ـ الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود : وهي النظرية التي يقول بها صدر المتألهين ﴿ﭭ﴾ وأتباعه ، ويذكرونها بـ« الوحدة في عين الكثرة والكثرة في عين الوحدة » ، وقد نقلنا سابقاً كلام صدر المتألهين في هذا المجال.

ولهذه النظرية جانب عرفاني وذوقي ، ولها أيضاً أساس عقلي وبرهاني ، وايضاً سند ديني وإيماني ، وبعبارة أُخرىٰ ، كل من الإيمان والقرآن ، والذوق والعرفان والعقل والبرهان يؤيد ويمجد هذه النظرية ، وهذا معنىٰ أن الحكمة المتعالية قد وفقت لان تجمع العرفان والإيمان والبرهان ، ويعدّ هذا من ابتكارات وافتخارات هذا الفيلسوف الإسلامي الكبير.

ما هو التمايز أو الإختلاف التشكيكي ؟

١ ـ ان لتمايز واختلاف أمرين عن بعضهما أنواع وصور مختلفة :

١ ـ التمايز بتمام الذات : يرتبط الاختلاف والتمايز بتمام الذات بالماهيات

---

(١) أسرار الحكم ، ط طهران ، إسلامية ، ص ٢٨ ـ ٣٠.

٢ ـ نفس المصدر.

البسيطة مثل الأجناس العالية التي ليس لها أي ما به الإشتراك الذاتي، وتتمايز عن بعضها بتمام الذات.

٢ ـ التمايز بالفصول: يرتبط الإختلاف والتمايز بالفصول بالماهيات المركبة من جنس وفصل والمندرجة في جنس واحد والتي تتمايز بالفصول التي هي الجزء المختص لذاتها وماهيتها، مثل تمايز الأنواع المختلفة الحيوانية.

٣ ـ التمايز بالعوارض الفردية: يرتبط هذا النوع من الإختلاف والتمايز بأفراد النوع الواحد التي لها اشتراك واتحاد كامل من ناحية الماهية، وتختلف وتتمايز بالعوارض الفردية، مثل تمايز الأفراد الإنسانية.

٤ ـ التمايز والإختلاف التشكيكي: كانت أنواع الإختلاف والتمايز إلىٰ ما قبل شيخ الإشراق منحصرة بالموارد الثلاثة المذكورة، ولكن الحكيم الإشراقي طرح نوعاً آخر من التمايز عرف لاحقاً بالتمايز التشكيكي وهو أنّه في الموارد السابقة كان ما به الامتياز غير ما به الاشتراك، ولكن في التمايز التشكيكي ما به الاشتراك هو نفس ما به الامتياز، وبما أنّه يعتقد بأصالة الماهية فقد ربط هذا النوع من الاختلاف بالماهية، وخالف في النتجية فلاسفة المشاء. وقد بيّنا في الفصل السابق الدليل على عدم صحة التشكيك في الماهية. وأتباع نظرية أصالة الوجود يقبلون أصل كلام شيخ الإشراق، ولكنهم يعتبرونه مرتبطاً بالوجود، وقالوا إن كل الموجودات من الواجب إلىٰ الممكن ومن العلة إلىٰ المعلول و ... تشترك في أصل حقيقة الوجود ولكنهم يختلفون في هذه الحقيقة أيضاً، لان هذه الحقيقة تمتلك مراتب كاملة وناقصة وشديدة وضعيفة.

ويُعلم مما ذُكر ان نسبة نظرية التشكيك في حقيقة الوجود إلىٰ الحكماء « البهلويين » ليس صحيحاً، لان المقصود من هؤلاء الحكماء هو حكماء إيران المتقدمين، وشيخ الإشراق هو أيضاً من هذه الفئة من الحكماء الإيرانيين ومبتكر

الإختلاف التشكيكي ولكنه ربط هذا الإختلاف بالماهية لا بالوجود [١].

لماذا يسمّون هذا الإختلاف بالتشكيكي ؟

يطرح هنا هذا السؤال وهو لماذا يسمّون هذا النوع من الإختلاف بالإختلاف التشكيكي ؟.

ولقطب الدين الرازي شارح الشمسية كلام في هذا المجال حاصله : أنّه من ناحية أن لهذا النوع من المفاهيم جانبان : الأول : جانب الاشتراك ، والثاني : جانب الإختلاف ، ففي هذه الصورة كلما توجه إلىٰ جانب إشتراكه يُظن ان هذا المفهوم هو من المفاهيم المتواطئة والمتوافقة التي تندرج جميع أفرادها ومصاديقها في معنىٰ واحد ، وكلما توجه إلىٰ جانب إختلافه ، يظن أن هذا المفهوم هو من مفاهيم المشترك اللفظي ، حيث يكون لكل مصداق معنىٰ خاص ، وفي النتجية يظهر نوع من الشك والتردد في مورد المفاهيم المذكورة ، ولعل هذه المفاهيم مفاهيم مشكّكة [٢].

أمثلة الوحدة أو الإختلاف التشكيكي :

ولتقريب هذا المطلب الدقيق جداً للذهن ، ذكر أتباع الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود عدة أمثلة . ومن هذه الأمثلة النور الحسي الذي وضح في المتن.

والمثال الآخر هو اختلاف مراتب الاعداد ، لانّه لاشك ان كل مرتبة من الأعداد هي غير المرتبة الأُخرىٰ ، ولكن ملاك الإختلاف هو نفس ملاك الاشتراك وهو تركّب كل مرتبة من وحدات ، فالعدد يتشكل من تكرار الواحد ، ولكن في نفس الحال اختلافها هو أيضاً في هذا المعنىٰ (تكرار الواحد) ، فالعدد الأقل له سهم

---

١ ـ يرجع إلىٰ : شرح مبسوط منظومه ، ج ١ ، ص ٢٢٠.

٢ ـ شرح الشمسية ، ص ٢٨ ـ ٢٩.

أقل من ناحية تكرار الواحد، والعدد الأكبر له سهم أكبر من ناحية تكرار الواحد.

ولصدر المتألهين ﴿تَتِّئُ﴾ كلام في هذا المجال:

« المقوم لكل مرتبة من العدد ليس إلاّ الوحدة المتكررة، فإذا انضم إلىٰ الوحدة مثلها حصلت الإثنينية، وهي نوع من العدد، وإذا انضم إليها مثلاها حصلت الثلاثة، وهكذا يحصل أنواع لا تتناهى بتزايد واحد واحد لا إلىٰ نهاية، إذ التزايد لا ينتهي إلىٰ حد لا يزاد عليه، فلا ينتهي الأنواع إلىٰ نوع لا يكون فوقه نوع آخر. وأمّا كون مراتب العدد متخالفة الحقائق كما هو عند الجمهور فلإختلافها باللوازم والاوصاف من الصمم والمنطقية، والتشارك والتباين، والعادّية والمعدودية والتجذير، والمالية، والتكعب، وأشباحها، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، وهذا مما يؤيد ما ذهبنا إليه في باب الوجود من ان الاختلاف بين حقائقها إنما نشأ من نفس وقوع كل حقيقة فيمرتبة من المراتب، فكما أن المجرد هو كون واقعاً العدد في مرتبة بعد الإثنينية هو نفس حقيقة الثلاثة إذ يلزمها خواص لا توجد فيغيره من المراتب قبلها أو بعدها فكذلك مجرد كون الوجود واقعاً في مرتبة من مراتب الأكوان يلزمه معان لا توجد فيغير الوجود الواقع في تلك المرتبة، فالوحدة لا بشرط في مثالنا بازاء الوجود المطلق، والوحدة المحضة المتقدمة على جميع المراتب العددية بإزاء الوجود الواجبي الذي هو مبدء كل وجود بلا واسطة، ومع واسطة أيضاً، والمحاولات الخاصة المنتزعة من نفس كل مرتبة من العدد بإزاء الماهيات المتحدة مع كل مرتبة من الوجود، وكما أن الاختلاف بين الاعداد بنفس ما به الإتفاق، فكذلك التفاوت بين الوجودات بنفس هوياتها المتوافقة في سنخ

الموجودية» [١].

المثال الثالث في هذا المورد هو الحركة السريعة والحركة البطيئة، لان ما به الإشتراك وما به الإمتياز فيها هو نفس معنىٰ وحقيقة الحركة، التي هي عبارة عن الخروج التدريجي للشيء من القوة إلىٰ الفعل، وليس أبداً امتياز الحركة السريعة عن الحركة البطيئة بأمر آخر خارج عن واقعية الحركة، وبعبارة أُخرىٰ، ليس وصف السرعة مقوماً لمعنىٰ وحقيقة الحركة وإلا فلن تكون الحركة البطيئة حركة، وهذا على خلاف الفرض، وليست الحركة البطيئة مركبة من الحركة والسكون، لان السكون مقابل للحركة، ولا يمكن ان يتشكل أي موجود من مقابله، فللحركة السريعة والبطيئة اشتراك واختلاف في نفس الحركة [٢].

الكثرة الطولية والكثرة العرضية للوجود:

لحقيقة الوجود نوعان من الكثرة: الكثرة الطولية والمقصود من الكثرة الطولية هو كثرة مراتب الوجود التي من أقوىٰ وأكمل مراتبها مرتبة واجب الوجود بالذات الذي هو صرف الوجود والفعلية، وأضعف وأنقص مراتبها مرتبة الهيولى الأُولىٰ التي هي صرف القوة، وقد أوضح المصنف هذا المطلب في الهامش.

والثاني: الكثرة العرضية وهي كثرة ما به الإمتياز غير ما به الإشتراك، أي أن الوجود يتصف بهذه الكثرة باعتبار إضافته ونسبته إلىٰ الماهيات المختلفة، وان كانت من ناحية المراتب في مرتبة واحدة، مثل وجود الجمادات أو وجود النباتات وأمثالها، التي وإن كانت في رتبة واحدة من ناحية المرتبة الوجودية، ولكن لها أصنافاً وأفراداً مختلفة. ومسألة ما هو ملاك تخصص وفي النتيجة تكثر الوجود؟،

---

١ ـ الأسفار، ج ٢، ص ٩٩.

٢ ـ سيبحث في هذا المجال في المرحلة (١٠) الفصل (١٤).

ستبحث في الفصل القادم.

ويعبرون عن الكثرة الطولية بالكثرة النورية وعن الكثرة العرضية بالكثرة الظلمانية، والكثرة الأُولىٰ ذاتية الوجود، ولكنها لا تنافي وحدتها، لان حقيقتها كلّها أمر واحد.

ضفيرته المهدولة أوجبت جمعنا (١).

والكثرة الثانية وإن كانت تنافي الوحدة، ولكنها ليست ذاتية الوجود، بل إن الكثرة عرضية، وتُشبّه بالزجاجات المختلفة التي يظهر ويشعّ نور الشمس فيها.

لكن جميع أنوارها واحدة (٢).

دليل نظرية تباين الحقائق الوجودية:

تتشكل هذه النظرية في الواقع من إدعائين:

١ ـ ان للوجود والواقع الخارجي حقائق مختلفة.

٢ ـ تتباين هذه الحقائق فيما بينها بتمام الذات.

وقد استدلوا على المدعى الأول بأن الوجود أمر بسيط، والواقعيات البسيطة لا تختلف أبداً فيما بينها، فسيكون اختلافها قطعاً بتمام الذات، مثل الأجناس العالية بالنسبة إلىٰ الماهية حيث تتمايز بتمام الذات.

جواب هذا الإستدلال هو وإن كان اختلاف الآثار كاشفاً عن اختلاف مبدأ ومنشأ الآثار، ولكنه لا يستلزم الإختلاف التبايني بأي وجه، بل هو أعم من الإختلاف التبايني والإختلاف التشكيكي والمرتبي.

---

١ ـ صدر بيت بالفارسية.

(٢) أيضاً صدر بيت بالفارسية، والضمير يرجع إلىٰ الشمس.

ويقول صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في هذا المجال :

« وأمّا كون اختلاف اللوازم دليلاً على اختلاف المـلزومات ، فـالحق دلالته على قدر المشترك بين التخالف النوعي والتخالف بـحسب القـوة والضعف والكمال والنقص » [١].

دلائل الوحدة التشكيكية لحقيقة الوجود:

وهذه النظرية أيضاً تتشكل من ادعائين :

١ ـ للواقع والوجود العيني حقيقة واحدة.

٢ ـ لهذه الحقيقة الواحدة مراتب تشكيكية.

وقد أُقيم في المتن برهانان لإثبات المدعى الأُول ، ويبتني كلا البرهانين على مسألة أثبتت في الفصل الثاني ، وتلك المسألة هي الإشتراك المعنوي لمفهوم الوجود .

البرهان الأول : إذا اختلفت الموجودات الخارجية بتمام الذات فيجب أن ينتزع مفهوم الوجود ـ الذي هو واحد ـ من هذه المصاديق المختلفة بـدون أن تؤخذ الجهة الجامعة بعين الاعتبار ، وانتزاع المفهوم الواحد من المصاديق المخـتلفة بدون الأخذ بعين الإعتبار الجهة الجامعة محال ؛ لان مفهوم الوجود ينطبق على كلٍ من هذه المصاديق ولا يتفاوت المفهوم والمصداق فـيما بـينهما مـن نـاحية الذات، والفرق الوحيد بين المفهوم والمصداق هو أن للمهفوم وجود ذهني وللمصداق وجود خارجي (وقد أُشير أيضاً إلىٰ هذا المطلب في الدليل الثالث على أصالة الوجـود ، وسيبحث لاحقاً بالتفصيل في كون الوجود الذهني والخارجي متساويان من ناحية

---

١ ـ الأسفار ، ج ٢ ، ص ١٠٠.

الماهية).

ومن ناحية أنّه ـ بناءً على هذه النظرية ـ تتباين المصاديق فيما بينها بتمام الذات، ومفهوم الوجود مع كونه واحداً فإنّه ينطبق عليها جميعها ، فلازمه أن يكون الواحد عين الكثير (المفهوم الواحد عين المصاديق الكثيرة)، والكثير (مصاديق الوجود) عين الواحد (مفهوم الوجود) ، وهذا في الحقيقة اجتماع للنقيضين ؛ لان الواحد من ناحية كونه واحداً ليس كثيراً ، والكثير من ناحية كونه كثيراً ليس واحداً ، وقد نشأ هذا الأمر المحال من فرض تباين الموجودات الخارجية ، وبما ان كل ما يستلزم المحال محال وغير ممكن فيكون تباين الموجودات بتمام الذات محالاً وغير ممكن.

ويوجد فرضان آخران في مقابل هذا الفرض (التباين الكلي وبتمام الذات) :

١ ـ التباين بجزء الذات.

٢ ـ الاختلاف التشكيكي في الحقيقة الواحدة.

والفرض الأول باطل لان الوجود أمر بسيط ، وهذا المطلب تقبله كلا الفئتين فيكون الفرض الثاني صحيحاً.

البرهان الثاني : إذا كان مفهوم الوجود ـ الذي هو واحد ـ قد انتزع من المصاديق المختلفة للوجود من ناحية اختلافها (أي تختلف بتمام الذات) ،

فعندما نريد أن نطبّق هذا المفهوم على مصاديقه ، تتصور ثلاثة فروض :

١ ـ تلاحظ خصوصية المصداق « أ » فيه ، وفي هذه الصورة لن ينطبق على المصداق « ب ».

٢ ـ تلاحظ خصوصية المصداق « ب » ، وفي النتيجة لن يصدق على المصداق «أ».

٣ ـ تلاحظ خصوصية كليهما بصورة مركبة ، وفي هذه الصورة لن ينطبق على كلٍ منهما بشكل منفصل.

وجميع هذه الفروض الثلاثة باطلة ؛ لاننا نطبّق مفهوم الوجود على كل من مصاديقه ، ولذا فقد لوحظ الجامع بين المصاديق المختلفة في انتزاع مفهوم الوجـود منها ، وهي نظرية وحدة حقيقة الوجود.

والإشكال الذي يتّجه على هذين البرهانين ـ كما سـيأتي في الفـصل (٨) (مبحث نفس الأمر) ـ هو أن مفهوم الوجود وسائر المفاهيم العامة الفـلسفية التي تسمىٰ بالمعقولات الثانية الفلسفية ليست من قبيل المفاهيم المـاهوية التي تأتي إلىٰ الذهن من ادراك المصاديق الخارجية ، بل إن الذهن يبتكر هذه المـفاهيم بكـيفية أُخرىٰ سنوضحها لاحقاً.

ومن جهة أُخرىٰ فإن المقدمة التي ابتنىٰ عليها كلا البرهـانين هـي أنّـه إذا تباينت واختلفت مصاديق الوجود بتمام الذات فلازمه ان ينتزع المفهوم الواحد (مفهوم الوجود) من المصاديق المتباينة بتمام الذات ، ولكن مع الالتفات إلىٰ ان مفهوم الوجود لا ينتزع بصورة مباشرة من المصاديق الخارجية لن تكون هـذه المـقدمة صحيحة.

ولكن يمكن تصحيح كلي البرهانين بأن نحذف مسألة الإنـتزاع وان نـعتمد مكانها على أصل انطباق مفهوم الوجود على المصاديق الخارجية ، وفي الحقيقة ان هذا المطلب يشكل روح كلي البرهانين ، ولا حاجة إلىٰ طرح مسألة الانتزاع ، ولعل الشهيد مطهري ﴿ قدس سره ﴾ قد التفت إلىٰ هذا الإشكال ، لانه يقول بعد شرح البرهان ، وتوضيح كلام المرحوم السبزواري :

« قد عبّر هنا بكلمة الإنتزاع ، ولكن إذا عبّرنا بكلمة الصـدق يكـون

أوضح »[١].

وقد استعمل في « أُصول الفلسفة » كلمة الإنطباق أيضاً[٢].

نظرية تباين الوجودات وأصل العلية :

أقام الفيلسوف الشيهد مطهري ﴿تَیِّنُ﴾ برهاناً آخر على وحدة حقيقة الوجود وهو :

« إذا كانت الوجودات حقائق متباينة فلن يكون هناك أي مناسبة وارتباط واقعي بين الموجودات ، لانّه طبق هذا الفرض تكون كل الوجودات أجنبية فيما بينها بشكل محض ، والحال أنّه يوجد بين الوجودات ارتباط واقعي ونظام حقيقي ، ولبعض الوجودات نسبة ورابطة واقعية مع بعضها الآخر وليست لها هذه النسبة والرابطة مع بعض آخر ، ويوجد بين الوجودات رابطة العلية والمعلولية ، وهذه الرابطة واقعية (لا ذهنية) ، والحال أنّه طبق نظرية تباين الوجودات يجب ألا يكون هناك أي نسبة بينها ، فنظرية تباين الوجودات تستلزم الانكار القطعي لروابط العلية والمعلولية بين الأشياء »[٣].

والمدعىٰ الثاني لهذه النظرية أن الحقيقة الواحدة للوجود لها كثرة تشكيكية ومرتبية ، والدليل على هذا المدعى واضح ، وهو اختلاف الكمالات الحقيقية والصفات العينية للوجود ، حيث أن بعضها شديد وبعضها ضعيف ، والبعض متقدم ،

---

١ ـ شرح مبسوط منظومه ، ج ١ ، ص ٢٤٤.

٢ ـ أُصول فلسفة وروش رئاليسم ، ج ٣ ، ص ٥٣.

٣ ـ نفس المصدر ، ص ٥٢ ، وفي « شرح مبسوط منظومة ج ١ ، ص ٢٣١ » أُقيم برهان آخر على هذه النظرية.

والآخر متأخر، وقسم بالقوة وآخر بالفعل و...

وهذه الصفات والآثار العينية تنبع من متن الوجود الخارجي .

وبناءً على هذا فإن حقيقة الوجود تمتلك مراتب مختلفة في عين كونها واحدة.



الفصل السادس

في ما يتخصّص به الوجود

تخصّص الوجود بوجوه ثلاثة :

أحدها : تخصّص حقيقته الواحدة الأصلية بنفس ذاتها القائمة بذاتها.

وثانيها : تخصّصها بخصوصيّات مراتبها ، غير الخارجة عن المراتب.

وثالثها : تخصّص الوجود بإضافته إلىٰ الماهيّات المختلفة الذوات وعروضه لها ، فيختلف باختلافها بالعرض.

وعروض الوجود للماهيّة وثبوته لها ليس من قبيل العروض المقولي ، الذي يتوقّف فيه ثبوت العارض على ثبوت المعروض قبله ، فانّ حقيقة ثبوت الوجود للماهيّة هي ثبوت الماهيّة به ، لانّ ذلك هو مقتضىٰ أصالته واعتباريتها ، وإنّما العقل لمكان اُنسه بالماهيّات يفترض الماهيّة موضوعة ، ويحمل الوجود عليها ، وهو في الحقيقة من عكس الحمل.

وبذلك يندفع الإشكال المعروف في حمل الوجود على الماهيّة ، من أنّ قاعدة الفرعيّة أعني أنّ « ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المُثبت له » توجب ثبوتاً للمثبت له قبل ثبوت الثابت ؛ فثبوت الوجود للماهيّة يتوقف على ثبوت الماهيّة قبله ؛ فان كان ثبوتها عين ثبوته لها ، لزم تقدّم الشيء على نفسه ؛ وإن كان غيره ، توقف ثبوته لها على ثبوت آخر لها ؛ وهلمّ جرّاً ، فيتسلسل.

وقد اضطّر هذا الاشكال بعضهم إلى القول بأنّ القاعدة مخصّصة بثبوت الوجود للماهيّة ، وبعضهم إلىٰ تبديل الفرعية بالاستلزام ، فقال : « الحق أنّ ثبوت شيء لشيء مستلزم لثبوت المثبت له ولو بهذا الثابت ، وثبوت الوجود للماهية مستلزم لثبوت الماهيّة بنفس هذا الوجود ، فلا اشكال ».

وبعضهم إلىٰ القول بأنّ الوجود لا تحقق له ولا ثبوت في ذهن ولا في خارج ، وللموجود معنىٰ بسيط يعبّر عنه بالفارسية « هست » ، والاشتقاق صوري ؛ فلا ثبوت له حتّى يتوقف على ثبوت الماهيّة.

وبعضهم إلىٰ القول بأنّ الوجود ليس له إلاّ المعنىٰ المطلق ، وهو معنىٰ الوجود العامّ ، والحصص ، وهو المعنىٰ العامّ مضافاً إلىٰ ماهيّة ماهيّة بحيث يكون التقييد داخلاً والقيد خارجاً ؛ وأمّا الفرد ، وهو مجموع المقيّد والتقييد والقيد ، فليس له ثبوت.

وشيء من هذه الأجوبة [١] على فسادها لا يغني طائلاً . والحقّ في الجواب ما تقدّم ، من أنّ القاعدة إنّما تجري في « ثبوت شيء لشيء » لا في « ثبوت الشيء » وبعبارة أُخرىٰ : مجرىٰ القاعدة هو الهليّة المركّبة ، دون الهليّة البسيطة ، كما في ما نحن فيه .

١ ـ والابحاث السابقة تكفي مؤونة ابطال هذه الاجوبة . منه (قدس سره).

شرح المطالب

الملاكات الثلاثة لتخصص الوجود :

بعد أن أثبت ان ما يشكل الواقع الخارجي هو الوجود (أصالة الوجود) ، وأيضاً بعد اثبات ان لواقعية الوجود سنخ واحد وحقيقة واحدة ولكنها مع ذلك تتفاوت وتتمايز ؛ يطرح الآن هذا السؤال : ما هو ملاك هذه التفاوتات والتمايزات ؟ وبأي الملاكات تظهر هذه الإختصاصات والإمتيازات في الحقيقة البسيطة والواحدة للوجود ؟

وقد بيّن في المتن ملاكات ثلاثة لتخصص وتمايز الوجودات :

١ ـ الوجود مستقل وقائم بالذات : ملاك التخصص والإمتياز الأول هو أن استقلال وقوام حقيقة الوجود بذاته ، وليس المقصود من حقيقة الوجود في عبارة المتن حقيقة الوجود اللا بشرط ، بل المقصود أعلىٰ مرتبة من التشكيك التي لا يتصور لها أيُّ حد سوىٰ حدٍّ واحد وهو أنّه ليس لها أي حد ، لإنّه إذا كان المقصود حقيقة الوجود اللا بشرط تكون جامعة لكل مراتب الوجود ، فلا تعد مرتبة خاصة ، وهو المطلب الذي صرّح به المصنف [(١)].

وقد صرح صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ أيضاً في المشاعر أن أول ملاك لتخصص

---

١ ـ وقد علق المصنف على كلام صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في الأسفار : « وليعلم ان تخصص كل وجود إما بنفس حقيقته ... » وقال : « المراد بنفس الحقيقة هي الحقيقة المأخوذة بشرط لا التي هي أعلىٰ مراتب التشكيك وليس لها من الحد إلا انها لا حد له ، ولو كانت مأخوذة لا بشرط جامعت ساير المراتب ولم تكن مرتبة مقابلة لساير المراتب » الأسفار : ج ١ ، ص ٤٥.

الوجود هو الوجود الواجب (المستقل والقائم بالذات) .

٢ ـ خصوصيات المراتب التشكيكية لحقيقة الوجود : كما أثبت في البحث السابق فإن لحقيقة الوجود ـ مع كونها واحدة ـ مراتب مختلفة من الكمال والنقص والغنىٰ والفقر والشدة والضعف ، وبيّن أيضاً ان خصوصيات المراتب هي عين واقعية تلك المراتب ، أي ليست واقعية الوجود في كل مرتبة وخصوصية تلك المرتبة أمران منفصلان ، بل هما مثل الزمان المتقدم والمتأخر حيث ان واقعية الزمان المتقدم وتقدمه وأيضاً واقعية الزمان المتأخر وخاصية التأخر هما شيء واحد ، بحيث اننا اذا سلبنا خاصية التقدم عن الزمان المتقدم فلا يتحقق ذلك الزمان ، لا أن أصل زمانيته يبقىٰ محفوظاً ويسلب عنه التقدم فقط ، وكذلك خصوصية كل مرتبة من العدد هي عين واقعية ذلك العدد ، وسلب الخصوصية عن تلك المرتبة يساوي سلب واقعية تلك المرتبة.

وبناءً على هذا فإن لكل مرتبة من المراتب التشكيكية للوجود خاصة وخصوصية هي عين واقعية وحقيقة تلك المرتبة ، وهي تمتاز وتتخصص عن المراتب الأُخرىٰ بواسطة تلك الخاصية والخصوصية.

ومن الممكن أن يقال أن الملاك الأول يرجع في الواقع إلىٰ الملاك الثاني ويعدّ مصداقاً له ، لانّه كما أوضح فان المقصود من الحقيقة الواحدة والقائمة هو أعلىٰ مرتبة من التشكيك أي واجب الوجود.

الجواب : وإن كان الملاك الثاني يشمل واجب الوجود من ناحية كونّه أعلىٰ مرتبة من التشكيك ، ولكنه في نفس الحال تتمتع هذه المرتبة بخصوصية بسببها تمتلك الأهلية لان تطرح بصورة ملاك مستقل ، وهو أنها المرتبة الوحيدة التي هي حقيقة الوجود الصرف ، وليس لها أي نوع من الحد والخليط ، ولكن كلاً من المراتب الأُخرىٰ ليست صرف حقيقة الوجود ، بل هي حقيقة الوجود مع نوع من الفقدان

والعدم.

وبعبارة أُخرىٰ فان مرتبة وجود الواجب في عين انها مرتبة بشرط لا (بالنسبة إلىٰ النقائص والفقدان) ، ولكنها أيضاً لا بشرط بوجه آخر وبتعبير الإمام علي عليه السلام ، ليس لها « بينونة عزلة » مع بقية المراتب ، بل لها معها « معية قيّومية » ، ولكن ليس لبقية المراتب هذه الخاصة.

والحاصل ان مرتبة وجود الواجب خصوصية مرتبتها هي « الحقيقة الصرف » وهذه الحقيقة الصرف واجدة لجميع مراتب الوجود الإمكاني ، ولهذا لا يعدونها مرتبة مقابل المراتب الأُخرىٰ.

٣ ـ إضافة وانتساب الوجود إلىٰ الماهيات : الملاك الآخر لتخصص الوجود هو إضافته وانتسابه إلىٰ الماهيات ، ومن جهة أن الماهيات تمايز بالذات فيما بينها ، فإن الوجود الذي أضيف وانتسب إليها يتخصص ويتمايز أيضاً ، ولذا فإن هذا النوع من التخصص للوجود ليس باعتبار واقعية وحقيقة الوجود ، بل هو باعتبار الماهيات التي تعرض على الوجود ، وفي النتيجة ليس هذا التخصص تخصصاً بالذات ، بل هو تخصص بالعرض.

والآن يطرح هذا السؤال : انّه ليس للماهيات أي نوع من الأصالة و هي فرع من القوالب الذهنية والمفهومية التي تبين جوانب فقدان ونقصان الموجودات الإمكانية ، وفي هذه الصورة كيف يمكن أن تعد ملاكاً لتخصص الوجود ؟ وهل المقصود من هذا التخصص تخصص الواقع العيني للوجود ، أو التخصص في عالم الذهن والمفهوم ؟.

والعبارة التي جاءت في المتن تلتئم مع القسم الثاني ؛ لانّه قال :

« تخصص الوجود باضافته إلىٰ الماهيات المختلفة الذوات وعروضه لها ... ».

ولا شك أن عروض الوجود على الماهيات هو في الذهن لا في الخارج [(١)]، ولذا فإن هذا النوع من تخصص الوجود هو تخصص مفهومي وذهني للوجود لا تخصص مصداقي وخارجي له، وفي النتيجة فإن ملاك التخصص المصداقي والخارجي للوجود شيئان:

١ ـ الحقيقة القائمة بذات الوجود.

٢ ـ خصوصيات المراتب التشكيكية للوجود.

وعندها يشمل هذان الملاكان جميع المصاديق الخارجية للوجود حيث أن جميع التفاوتات التي تشاهد في الواقعيات الخارجية ترتبط بالمراتب الطولية للوجود، وكمثال التفاوتات التي توجد في أفراد نوع ما، مثل أفراد نوع الإنسان والأنواع الأُخرىٰ للحيوان، فإن جميع التفاوتات مرتبة من الوجود، ولكن إذا قيل ان الكثرة أو التفاوت الطولي لمراتب الوجود لا يشمل هذه الموارد فيُسأل: ما هو ملاك تخصص وتفاوت هذه الموجودات؟.

ويظهر من الكلام الذي ذكره صدر المتألهين (رحمه الله) في المشاعر في هذا الخصوص ان ملاك التخصص في هذه الموارد (الموجودات التي هي في عرض بعضها ولا ترتب طولي فيما بينها) هو عوارضها الوجودية، والمشهور أنّهم يقولون في هذا المجال: «**أو بأمور لاحقة كأفراد الكائنات**».

فإما أن تتخصص أفراد الوجود بأمور تعرض على الوجود مثل أفراد الموجودات المادية، والمقصود من الأُمور اللاحقة هو العوارض الفردية لكل من أفراد الظواهر المادية.

لكن سيأتي لاحقاً (مباحث الوحدة والكثرة) ان ملاك التشخص الوحيد

---

(١) صرح صدر المتألهين (رحمه الله) أن المقصود من هذا الملاك هو تخصص الوجود في اعتبار العقل لا في اعتبار الشؤون الواقعية للوجود. الأسفار، ج ١ ص ٤٦.

هو وجود كل ظاهرة ، وليست العوارض الفردية سوىٰ علامات وإمارات على التشخص ، ولذا فإن ملاك التخصص يرجع أيضاً إلىٰ الوجود والمراتب الوجودية ، وفي النتيجة يجب ألا نحصر مراتب الوجود بالمراتب الطولية والمراتب العرضية ، وكل موجود في أي مرتبة من الوجود له مستقر خاص هو ملاك تخصصه وتشخصه، وبهذه الصورة لن يرد أي اشكال على عبارة المتن ؛ لانّه قد بين في المتن ثلاثة ملاكات لتخصص الوجود يرتبط إثنان منها بالتخصص العيني والخارجي للوجود ، ويرتبط واحد منها بالتخصص المفهومي والذهني للوجود.

قاعدة الفرعية وإشكال عروض الوجود على الماهية :

هذا الإشكال ناظر إلىٰ الملاك الثالث لتخصص الوجود وهو أن كل عروض للرجود على الماهية يوجب تخصص الوجود ، وفي هذه الصورة يظهر إشكال من خلال الإلتفات إلىٰ قاعدة الفرعية ، وهو أن قاعدة الفرعية تقتضي أنه كلما عرض شيء على شيء آخر يجب أن يثبت المعروض له والمثبت له قبل عروض العارض وثبوت الثابت ، ويقال في المثل « العرش ثم النقش » ويقال في المثل الفارسي « ثبّت أخوتك ثم ادّع الإرث » .

ولهذا التفاهم العرفي أصل عقلي هو مفاد قاعدة الفرعية ، وفي هذه الصورة يجب أن يثبت المعروض قبل عروض الوجود على الماهية ، وثبوت الماهية هو بمعنىٰ وجودها ،وبناءً على هذا للماهية ثبوت ووجود قبل عروض وثبوت الوجود لها ، ولا يخرج هذا الثبوت والوجود القبلي عن حالتين :

١ ـ ان يستند إلىٰ وجود يعرض على الماهية.

٢ ـ ان يستند إلىٰ ثبوت ووجود آخر.

ويلزم في الصورة الأُولىٰ تقدم الشيء (وجود وثبوت الماهية الذي هو

معروض الوجود) ، على نفسه (الوجود العارض) ؛ لان الفرض هو أن ثبوت ووجود المعروض هو وجود وثبوت العارض ، وتقدم الشيء على نفسه دور ومحال.

وفي الصورة الثانية : ينقل الكلام إلىٰ ذلك الوجود الآخر الذي يستند إليه ثبوت الماهية المعروضة ؛ لان ثبوته وعروضه للماهية هو فرع الثبوت القبلي للماهية ، وما بيّن فيما يرتبط بعروض الوجود الأول على الماهية يرد أيضاً في هذه الصورة ، ولا يصل هذا الكلام إلىٰ النهاية ، أي ان ثبوت وعروض الوجود للماهية يستلزم ثبوتات ووجودات غير متناهية ، واستحالته بديهية وواضحة.

حاصل الإشكال هو اننا لا نستطيع أن نمتلك قضية ان « الماهية موجودة » لان المحمول في هذه القضية الوجود والموضوع الماهية ، ولا يتصور في مورد الموضوع أكثر من ثلاثة فروض :

١ ـ المقصود هو الماهية من حيث هي ، وهذا الفرض باطل ، لان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة.

٢ ـ المقصود الماهية المعدومة ، وهذا الفرض أيضاً باطل ؛ لان الوجود ينقض العدم ، ولا يمكن أبداً حمل النقيض على نقيضه.

٣ ـ المقصود الماهية الموجودة ، وهذا الفرض هو ما تقتضيه قاعدة الفرعية ، ويتجه إليه الإشكال المذكور ؛ لان الوجود الثابت للماهية هل هو عين الوجود المحمول (هذا دور) ، أو هو وجود آخر ؟ وفي مورد ثبوت ذلك الوجود الآخر للماهية تتكرر مرة أُخرىٰ جميع الفروض والاحتمالات السابقة ، وهو يستلزم التسلسل .

الاجابات على الإشكال : قضية « الماهية موجودة » هي في الحقيقة عكس الحمل وواقع القضية هو : « الوجود يعرض له ماهية » ، ولذا فإن المقصود من القضية المذكورة هو أن الماهية تثبت من خلال الوجود ، لا أن الماهية الثابتة تتوجد؛

لان هذا ما تقتضيه نظرية أصالة الوجود وإعتبارية الماهية ، فالماهية من دون الوجود ليس لها أي ثبوت لا في الذهن ولا في الخارج ، وثبوتها هو ثبوت الوجود ، والماهية هي المبيّنة لمحدودية الوجود ، فعندما نقول : الإنسان موجود ، فالمقصود هو أنّه قد صدر من العلة والخالق مرتبة ومصداق من الوجود الإمكاني له محدودية وجود خاص ، وماهية الانسان هي المبينة لهذه المحدودية ، فثبوت الإنسانية هو نفس ثبوت الوجود الإمكاني الخاص لا شيء آخر.

وكما ذكر في شرح مقدمة الكتاب أنّه في هكذا موارد يجب أن تستعمل القضية الحملية المرددة المحمول ، ويقال : الوجود الإمكاني انسان أو غيره ، فيكون الوجود موضوعاً والماهية محمولاً ، لكن أنس الذهن بالماهيات صار سبباً لان تتشكل القضية بصورة معكوسة ، ولتكون الماهية موضوعاً والوجود محمولاً ، وفي هذه الصورة يظن أن هذه القضية هي من مصاديق قاعدة الفرعية ويرد الإشكال المذكور.

الإجابات الأُخرىٰ على الإشكال : الجواب المذكور قد أجاب به صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ على الإشكال وهو الجواب الصحيح على الإشكال ، ولكن قد أجاب قبله آخرون أيضاً على الاشكال بإجابات ليس أيٌ منها تاماً :

١ ـ تخصيص قاعدة الفرعية : قال الفخر الرازي في جوابه على الإشكال إننا نخصص قاعدة الفرعية في مورد حمل الوجود على الماهية (ومن المعروف أنّه ما من عام إلا وقد خص) .

ومن الواضح عدم صحة هذا الجواب لان القواعد العقلية لا تقبل التخصيص والتخصيص يرتبط بالعلوم الاعتبارية القائمة على مبنى الملاكات العقلائية وغيرها ، حيث يضعون بداية قانوناً بصورة عامة ثم يخصصون بعض الموارد ، ولكن لا معنى للتخصيص في العلوم الحقيقية وخاصة في العلوم العقلية التي تقوم قواعدها على مبنىٰ

الملاكات العقلية . و « كل ممكن الوجود يحتاج في وجوده إلىٰ علة » قانون عقلي ، فلا يمكن تخصيصه ، فإذا كان صحيحاً (انه موجود) فهو كلي ، واذا لم يكن صحيحاً فهو كلي أيضاً.

٢ ـ الإستلزام مكان الفرعية : وفي جوابه على الإشكال نفىٰ المحقق الدواني قاعدة الفرعية ، وقال ان القاعدة العقلية الموجودة في باب الحمل هي قاعدة الإستلزام لا قاعدة الفرعية ، واللازم في قاعدة الإستلزام أنّه في ظرف ثبوت المحمول يثبت الموضوع أيضاً ، أعم من أن يكون الموضوع قد ثبت قبلاً وبثبوت آخر ، أو أنّه قد ثبت بواسطة هذا الثبوت (ثبوت المحمول) إشكال هذا الجواب أنّه لا تكفي قاعدة الإستلزام في الموارد التي يكون فيها « ثبوت شيء لشيء » ، بل يجب أن يكون للموضوع ثبوت غير ثبوت المحمول (الوجود) ، وإذا كان مقصوده أن هذه الخصوصية موجودة في مثال « الماهية موجودة » فلا تجري قاعدة الفرعية ، فالكلام صحيح ، ولكن ليس بمعنىٰ أنّه يوجد « ثبوت شيء لشيء » فلا تجري القاعدة الفرعية ، بل هو بسبب أنّه « ثبوت شيء » لا « ثبوت شيء لشيء » .

٣ ـ ليس للوجود أي ثبوت : السيد المدقق المير صدر دشتكي هو من أنصار أصالة الماهية ، وقد أجاب جواباً جيداً على الإشكال بناءً على مبناه وهو أن الإشكال يرد في صورة ان للوجود ثبوت ، فعندما يقال أن ثبوت الوجود للماهية هو فرع ثبوت الماهية ، فمن ناحية أنه ليس للوجود أي ثبوت ، وأن الأصالة للماهية ، فلا يبقىٰ مجال للإشكال المذكور.

ثم قال في جواب الإشكال بأن كلمة الموجود مشتق ، والمشتق مركب من الذات ومبدء الإشتقاق ، ففي هذه الصورة معنىٰ الوجود هو : ذات له الوجود ، وهذا

هو ثبوت الوجود للماهية ، ولا نقبل أن المشتق يجب أن يكون مركباً [١] ، وأصلاً هنا (كلمة الموجود) ليست حقيقية، بل إن لها صورة الإشتقاق لا واقعيته.

وكما أُشير فإن هذا الجواب صحيح على مبنىٰ أصالة الماهية ، وروح الجواب واحد مع إجابة صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ ، فالفرق الوحيد هو أن صدر المتألهين يعتبر الوجود أصيلاً ، ولا يقول بالثبوت للماهية (إلا الثبوت المجازي) ، وصدر الدين دشتكي لا يقول بالثبوت للوجود إلا الثبوت المفهومي والمجازي [٢].

٤ ـ ليس للوجود أفراد عينية : قالت مجموعة من المتكلمين في جواب الإشكال ان ما يثبت ويتحقق للوجود شيئان :

١ ـ المعنىٰ المطلق والعام للوجود.

٢ ـ الحصص [٣] ، أي المعنىٰ والمفهوم المقيد للوجود ، الذي يظهر من اضافته للماهية.

وكلا هذين الثبوتين ثبوت مفهومي وذهني وليس ثبوتاً خارجياً فالثبوت الخارجي مرتبط بالأفراد المركبة من مجموع المقيد (الوجود) والقيد (الإنسان أو الماهيات الأُخرىٰ) والتقيّد (نسبة المقيد إلىٰ القيد ، ولا يتحقق هذا الشيء للوجود.

وهذا الجواب بالإضافة إلىٰ كونه مطلباً غير صحيح فهو أجنبي عن الإشكال، لان الإشكال ليس مرتبطاً بالثبوت الخارجي للوجود ، بل يرتبط بعالم

---

(١) يقول المير سيد شريف ببساطة المشتقات أيضاً ، يرجع إلى الأسفار ، ج ١ ص ٤١ ، وشرح المشاعر ، ص ١١٧ ، وقد أعد الاستاذ الشهيد مطهري (رحمه اللّه) دراسة جامعة حول المشتق ، فيرجع إلىٰ شرح مبسوط منظومة ، ج ٢ ص ٢٠٨.

(٢) الأسفار ، ج ١ ص ٤٤.

(٣) « والحصة الكلي مقيداً يجيء ـ تقيد ، جزء وقيد خارجي » شرح منظومة ، بحث وحدت وكثرة وجود.

الذهن ، وكما ذكرنا فإن روح الإشكال هو أن قضية « الماهية مـوجودة » ليست قضية صحيحة ، فلعل هناك من يعتقد أن للوجود تحقق خارجـي أو أنّـه مـفهوم إعتباري.

ويقول صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ في هذا المجال : « **وفيه ان منشأ الإشكال هو اتصاف الماهية بالوجود سـواء كـانت له أفـراد عـينية أو لم يكـن له إلا الحصص** » [(١)].

(١) الأسفار ، ج ١ ، ص ٤٣.



الفصل السابع

في أحكام الوجود السلبية

منها : أنّ الوجود لا غير له ؛ وذلك لأنّ انحصار الأصالة في حقيقته يستلزم بطلان كلّ ما يفرض غيراً له أجنبيّاً عنه ، بطلاناً ذاتياً[(١)] .

ومنها : أنّه لا ثاني له ؛ لأنّ أصالة حقيقته الواحدة ، وبطلان كلّ ما يفرض غيراً له ، ينفي عنه كلّ خليط داخل فيه أو منضمّ إليه ، فهو صرف في نفسه ؛ وصرف الشيء لا يتثنىٰ ولا يتكرّر ، فكلّ ما فرض له ثانياً عاد أوّلاً ، وإلاّ امتاز عنه بشيء غيره داخل فيه أو خارج عنه ، والمفروض انتفاؤه ؛ هذا خلف.

ومنها : أنّه ليس جوهراً ولا عرضاً ؛ أمّا أنّه ليس جوهراً ، فلأنّ الجوهر ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في الموضوع ، والوجود ليس من سنخ الماهيّة وأمّا أنّه ليس بعرض ، فلأنّ العرض متقوّم الوجود بالموضوع ، والوجود متقوّم بنفس ذاته ، وكلّ شيء متقوّم به.

ومنها : أنّه ليس جزءاً لشيء ؛ لأنّ الجزء الآخر المفروض غيره ، والوجود لا غير له.

وما قيل : « إنّ كلّ ممكن زوج تركيبيّ من ماهيّة ووجود » ، فاعتبار عقليّ ناظر إلىٰ الملازمة بين الوجود الإمكاني والماهيّة ، لا أنّه تركيب من جزئين أصيلين.

ومنها : أنّه لا جزء له ؛ لأن الجزء إمّا جزء عقليّ ، كالجنس والفصل ؛ وإمّا

---

(١) المقصود من البطلان الذاتي نفي منشئية أثر شيء غير الوجود ، ومع الإلتفات إلىٰ أصالة الوجود سيكون كل شيء . آخر باطل الذات ، ولذا فإن ثبوت الماهية ـ الذي هو بواسطة الوجود ـ ليس بالذات وبالعرض ، وليس بالحقيقة بعنوان الغير للوجود . وطبعاً المقصود من الغير بلحاظ الواقعية والتأثير لا بلحاظ المفهوم والذهن (ش).

جزء خارجيّ ، كالمادّة والصورة ؛ وإمّا جزء مقداريّ ، كأجزاء الخط والسطح والجسم التعليميّ ؛ وليس للوجود شيء من هذه الأجزاء.

أمّا الجزء العقليّ ، فلأنّه لو كان للوجود جنس وفصل ، فجنسه إمّا الوجود ، فيكون فصله المقسّم مقوّماً ؛ لأن الفصل بالنسبة إلىٰ الجنس يفيد تحصّل ذاته لا أصل ذاته ، وتحصّل الوجود هو ذاته ، « هذا خلف » ؛ وإمّا غير الوجود ، ولا غير للوجود.

وأمّا الجزء الخارجيّ ، وهو المادّة والصورة ، فلأنّ المادّة والصورة هما الجنس والفصل [١] مأخوذين بشرط لا ، فانتفاء الجنس والفصل يوجب انتفائهما.

وأمّا الجزء المقداري ، فلأنّ المقدار من عوارض الجسم ، والجسم مركّب من المادّة والصورة [٢] ، وإذ لا مادّة ولا صورة للوجود فلا جسم له ، وإذ لا جسم له فلا مقدار له .

ومما تقدم يظهر أنه ليس نوعاً ، لان تحصل النوع بالتشخص الفردي ، والوجود متحصلٌ بنفس ذاته .

---

(١) سيبحث بالتفصيل في هذا المجال في المرحلة الخامسة الفصل (٤).

(٢) سيبحث في هذا المجال في المرحلة السادسة ، الفصل (٤).

شرح المطالب

الأحكام التي بينت في الفصول السابقة حول الوجود كلها أحكام ايجابية ، يرتبط بعضها بمفهوم الوجود مثل الفصول : (١) و (٢) و (٣) ، ويرتبط البعض بالواقعية العينية للوجود مثل الفصول : (٤) و (٥) ، والفصل السادس يرتبط من جهة ما بالواقعية العينية للوجود (الملاك الاول والثاني لتخصص الوجود) ومن جهة أُخرىٰ يرتبط بالمفهوم الذهني للوجود (الملاك الثالث لتخصص الوجود).

وسيبحث في هذا الفصل بعض الأحكام السلبية للوجود ، وما جاء في المتن خمسة أحكام سلبية ترتبط كلها بالوجود العيني والخارجي لا بمفهومه.

١ ـ ليس للوجود غير :

المقصود هو أنّه في عالم الوجود والتحقق والواقعية لا يوجد شيء آخر غير حقيقة الوجود منفصل عن الوجود وله آثار واقعية ، لان ما يمكن أن يعد بعنوان الغير بالنسبة إلىٰ الوجود : الأول العدم ، والثاني الماهية ، ولاشك أن العدم هو النقطة المقابلة للواقع والآثار الواقعية للوجود ، ولا يمكن أن تعدّ الآثار الواقعية والوجودية غيراً له والماهية ـ كما بين في الفصل الرابع ـ مفهوم اعتباري ، ليس له من دون الوجود أي واقعية ، ولذا ليس لحقيقة الوجود غير ، وهذا المطلب واضح وبديهي مع الإلتفات إلىٰ أصل « أصالة الوجود ».

٢ ـ ليس للوجود ثاني :

كان المطلب السابق أنّه لا يوجد شيء آخر غير الوجود في عالم الواقع .

والبحث الآن هو أنّه ليس للواقع وحقيقة الوجود ثاني بحيث يكون كلاهما حقيقة الوجود ويشترك كلاهما في أصل حقيقة الوجود ويمتاز كل منهما عن الآخر بسبب ملكيته لواقع غير حقيقة الوجود ، فهذا المطلب باطل ، لانّه قد اتضح سابقاً أنّه ليس للوجود غير ، وفي هذه الصورة لا يمكن أن تفرض حقيقتان للوجود لكل منهما ما به الإمتياز الواقعي ، لان امتلاك ما به الإمتياز فرع ان يتحقق شيء غير حقيقة الوجود ، ولكن ليس للوجود غير ، فلا تحقق لما به الإمتياز غير الوجود، وفي النتيجة لا يتصور له ثاني.

ولذا فإن هذا الحكم السلبي هو نتيجة أصلي أصالة الوجود ووحدة حقيقة الوجود ، فليس لشيء أصالة سوىٰ الوجود ، ولا يمكن أن يكون (ذلك الشيء) منشأً للآثار الواقعية ، وأيضاً ليس للوجود أكثر من حقيقة ، وفي هذه الصورة فرض أن يكون لثانٍ حقيقة الوجود هو فرض باطل ، وبتعبير الحكيم السبزواري أن الاثنينية والكثرة تتصور لحقيقة ما عندما يختلط فيها أو ينضم إليها واقع غيرها ، ويحصل هذا في صورة أن يكون هناك غير لتلك الحقيقة ، وبما أنّه ليس لحقيقة الوجود غير ، فلا يتصور إختلاط أو انضمام شيء آخر له ، فلا مجال للإثنينية والكثرة فيه.

وما له تكثّرٌ قد حصلا ففيه ما سواه قد تخلّلا

إن الوجود ما له من ثاني ليس قُرى وراء عَبّادان[١].

وقد اُستند في المتن إلىٰ قاعدة معروفة وهي « صرف الشيء لا يتثنى ولا يتكرر » ، وكلما كان الصرف وصفاً لحقيقة الوجود ـ فمع الإلتفات إلىٰ ان حقيقة الوجود الصرف التي ليس فيها أي حد عدمي تنحصر في ذات واجب الوجود تعالىٰ ـ يكون الإستدلال المذكور مبيناً لوحدة واجب الوجود ، وسيأتي توضيح

---

١ ـ شرح المنظومة ، المقصد ٦ ، الفريدة ١ .

هذا الدليل في المرحلة الثانية عشرة ولكن يظهر أن بحثنا الحالي أعـم مـن واجب الوجود وممكن الوجود ، وموضوع البحث بالأصل هو حقيقة الوجـود لا صرف حقيقة الوجود ، والدليل على أنّه ليس لحقيقة الوجود ثاني : أولاً انّه ليس للوجود غير ، وثانياً ان حقيقة الوجود واحدة ، ولا يوجد حقيقتان حتىٰ يفرض ثاني لحقيقة الوجود .

٣ ـ ليس الوجود جوهراً وعرضاً :

كما أُشير ، فإن الأحكام السلبية للوجود ترتبط بأصل حقيقة الوجـود ، لا بمرتبة خاصة منه ، ولا مجال للجوهرية والعرضية في حقيقة الوجود ، لان الجوهر والعرض أوصاف للماهيات ، والماهية أمر ذهني وتختص بمرتبة من الوجود ، ولا يكون حكم حقيقة الوجود بشكل مطلق.

ويـتضح بهـذا البـيان جـواب الإشكـال المـوجود لدىٰ البـعض ، وذلك الإشكال [١] هو : كيف تقول أن الوجود ليس جوهراً وعرضاً ؟ مع ان الإنسان ـ مثلاً ـ جوهر ، وعلمه وقدرته عرض (كيف) ، وكذلك سائر الموجودات الإمكانية التي بعضها جوهر وبعضها عرض ؟.

الجواب هو اننا نبحث حول الوجود المطلق ، وهذه الأحكام السلبية ترتبط بالوجود المطلق واللابشرط ، لا الوجود بشرط لا (واجب الوجود) ، ولا الوجود بشرط شيء (الوجود الإمكاني) ، والوجود بهـذا اللـحاظ ليـس جـوهـراً ولا

---

١ ـ طرح هذا الإشكال في بعض دورات تدريس بداية الحكمة من قبل بعض المشاركين في الدرس ، وقد أجيب بـالشكل المـذكور في الشرح ، وبـعد مـراجـعة شرح المـنظومة للفيلسوف الشهيد مطهري وجد نفس هذا السؤال والجواب فيمكن الرجـوع إلىٰ : شرح مبسوط منظومه ، ج ٢ ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠.

عرض، لإنّه ليس له ماهية بهذا اللحاظ ، فالماهية ترتبط بمرتبة خاصة من الوجود لا الوجود المطلق واللابشرط.

ويعلم من هذا البيان أن الدليل الذي أُقيم على سلب العرض عن الوجود هو دليل آخر غير أنّه : ليس للوجود ماهية فليس أيضاً جوهراً وعرضاً ، لانّـه إذا لم يكن المقصود الوجود المطلق واللابشرط ، فيكون العرض القائم بالموضوع وجوداً خاصاً وبشرط لا ، وبعبارة أُخرىٰ : مرتبة خاصة من الوجـود قـائمة بـالموضوع فيوجودها الخارجي ، فالدليل الصحيح هو ما بيّن ، من أن الجوهر والعرض وصفان للماهية ، والماهية حكم مرتبة من الوجود (الوجود بشرط شيء) ، لا حكم أصل حقيقة الوجود (الوجود المطلق أو مطلق الوجود).

٤ ـ الوجود ليس جزء الواقع :

وهذا الحكم يتضح أيضاً من خلال الإلتفات إلىٰ أنّه ليس للوجود غيرٌ ، لانّه يمكن أن يعتبر الوجود جزءاً لواقع آخر إذا تحقق واقع آخر غير واقـع الوجـود ، فيتشكل ذلك الواقع من شيئين ، ويكون الوجود جزءاً له ، ولكن قد اثبت قبلاً أنّه ليس للوجود غير.

٥ ـ ليس للوجود جزء :

حقيقة الوجود التي هي أصيلة وواحدة هي البسيطة أيضاً ، أي ليست مركبة من أجزاء ، فليس لها لا اجزاء عقلية ولا أجزاء خارجية ومقدارية ، والمقصود من الاجزاء العقلية الجنس والفصل ، والمقصود مـن الاجـزاء الخـارجـية هـو المـادة والصورة اللتان تتشكل منهما واقعية الجسم ، بناءً عـلى نـظرية فـلاسفة المشـاء ، والمقصود من الأجزاء المقدراية هو الأجزاء المشكـلّة للكـم ، مـثل أجـزاء الخـط

وأجزاء السطح وأجزاء الحجم (الجسم التعليمي).

والدليل على أنّه ليس للوجود (الوجود المطلق) جنس وفصل هو أنّه سيكون الوجود في هذه الصورة نوعاً مركباً من الجنس والفصل (مثل ماهية الإنسان المركبة من الحيوان والناطق) ، ومع الإلتفات إلىٰ أنّه ليس للوجود غير ، يجب أن يكون فصله وجنسه من سنخ الوجود أيضاً.

ومن جهة أُخرىٰ فقد ثبت في أبحاث المنطق أن للفصل حكمان متفاوتان بالنسبة الى النوع والجنس ، لانّه بالنسبة إلىٰ النوع يكون مقوماً لذاته وحقيقته ، وبالنسبة إلىٰ الجنس يكون محصلاً له ، أي أن الجنس من ناحية الماهية والحقيقة لا تحتاج ذاته إلىٰ الفصل ، لانّه مثلاً الحيوان الذي هو جنس للإنسان قد تقرّر وتقّوم من ناحية الذات والماهية ، وليس فيه أي ابهام، لان ما يشكل ذات وماهية الحيوان هو جنسه وفصله الذي هو عبارة عن : جسم حساس متحرك بالارادة ، وبتعبير الحكيم السبزواري :

إبهام جنس حسب الكون خُذا إذ أمره الدائر بين ذا وذا.

أي ان الإبهام الذي للجنس لا يرتبط بذاته وماهيته ، بل يرتبط بكونه وتحصله ، لان أمر الجنس من ناحية التحقق والتحصّل مردد بين الأنواع المختلفة ، وهذا الإبهام يزيله الفصل ، فالناطق الذي يضمّ إلىٰ الحيوان يحقق نوع الإنسان ويزيل ابهام الجنس من هذه الجهة.

فالفصل بالنسبة إلىٰ الجنس محصّل ومقسّم لا مقوّم ، ولكنه مقوّم لا مقسّم بالنسبة الىٰ ماهية النوع ، فالناطق يحقّق ويحصّل الحيوان ، ويقسّمه إلىٰ إنسان وغير إنسان ، ولكنه بالنسبة إلىٰ الإنسان ، مقّوم لذاته وماهيته.

والآن نقول ان فرض ان يكون الناطق مقوماً لذات الإنسان وأيضاً محصلاً ومقسماً لها محال، لان مقسمية الفصل للنوع فرع تقومه الذاتي (الفصل المقسّم يقسم

ويحصل الماهية التي لها تقوم ذاتي) ، والحال ان الناطق مقوم لذات الإنسان ، أي أنّه لا تقوّم لذات الإنسان بدون الناطق ، وهذا اجتماع للنقيضين ، أن يكون لذات الإنسان تقوم (لان الناطق مقسّم ومحصّل لها) ، وأيضاً لا يكون لها تقوّم (لان الناطق مقوم لها).

ويرد هذا الإشكال في مورد الوجود وفرض الجنس والفصل له ، لان الوجود (طبق هذا الفرض) نوع مركب من الجنس والفصل ، والفصل والجنس هما من سنخ وحقيقة الوجود ، وفي النتيجة سيكون فصل الوجود مقوماً له ومقسماً له أيضاً ، لان الفرض هو أن النوع والجنس ليسا شيئاً غير حقيقة الوجود ولذا يكون الفصل في عين كونه مقوماً للوجود (بلحاظ أن الوجود نوع) ، يكون أيضاً مقسماً (بلحاظ ان الوجود جنس) ، ومقومية ومقسمية فصل واحد لحقيقة واحدة تستلزم اجتماع النقيضين.

فليس لحقيقة الوجود أجزاء عقلية (جنس وفصل) ، وسيثبت في المرحلة الخامسة أن المادة والصورة هما نفس الجنس والفصل ، وتفاوتهما هو « بشرط لا » و« لا بشرط » . الجنس مادة لا بشرط ، والمادة هي نفس الجنس بشرط لا ، والفصل صورة لا بشرط ، والصورة هي نفس الفصل بشرط لا ، ولذا كما أنّه ليس للوجود أجزاء عقلية فليس له أجزاء خارجية أيضاً (مادة وصورة) .

والمقدار والكمية هما أيضاً من عوارض الجسم ، والجسم هو أيضاً مركب من مادة وصورة ، ولذا حقيقة الوجود ليست مركبة من المادة والصورة ، وقهراً الجسم لن يكون أيضاً كذلك ، وطبعاً ليس له كمية ومقدار أيضاً ، وفي النتيجة لن يكون له أجزاء مقدراية أيضاً.

ونذكر أيضاً أنّه ليس المقصود مرتبة من الوجود (مثلاً الوجود المادي) حتى يُشكل ان للموجودات المادية مقدار وأجزاء مقدارية ، والجسم مركب من مادة

وصورة ، بل المقصود هو حقيقة الوجود المطلق واللابشرط ، وقد أثـبت في بحث أصالة الوجود أصالته وفي بحث وحدة حقيقة الوجود وحدته التشكيكية.

فيعلم أن الوجود ليس نوعاً ، لانّ النوع يعني الماهية المركبة من الأجزاء ، والوجود ليس ماهية ولا يتركب من أجزاء.



الفصل الثامن

في معنى نفس الأمر

قد ظهر ممّا تقدّم [(١)] : أنّ لحقيقة الوجود ثبوتاً وتحققاً بنفسه ، بل الوجود عين الثبوت والتحقق ؛ وأنّ للماهيّات ـ وهي التي تقال في جواب ما هو وتوجد تارة بوجود خارجي فتظهر آثارها وتارة بوجود ذهنيّ فلا تترتب عليها الآثار ـ ثبوتاً وتحققاً بالوجود ، لا بنفس ذاتها ، وإن كانا متحدين في الخارج ؛ وأنّ المفاهيم الإعتبارية العقليّة ـ وهي التي لم تنتزع من الخارج ، وإنّما اعتبرها العقل بنوع من التعمّل لضرورة تضطرّه إلىٰ ذلك ؛ كمفاهيم الوجود والوحدة والعليّة ونحو ذلك ـ أيضاً لها نحو ثبوت بثبوت مصاديقها المحكيّة بها ، وإن لم تكن هذه المفاهيم مأخوذة في مصاديقها أخذَ الماهيّة في أفرادها وفي حدود مصاديقها.

وهذا الثبوت العام ، الشامل لثبوت الوجود والماهيّة والمفاهيم الاعتبارية العقلية ، هو المسمّىٰ بـ « نفس الأمر » التي يعتبر صدق القضايا بمطابقتها فيقال : إنّ كذا كذا في نفس الأمر.

توضيح ذلك : أنّ من القضايا ما موضوعها خارجيّ بحكم خارجيّ ؛ كقولنا : « **الواجب تعالىٰ موجود** » ، وقولنا : « خرج من في البلد » وقولنا : « الإنسان ضاحك بالقوّة » وصدق الحكم فيها بمطابقته للوجود العينيّ ؛

ومنها : ما موضوعها ذهنيّ بحكم ذهنيّ ، أو خارجيّ مأخوذ بحكم ذهنيّ ؛ كقولنا : « الكلّيّ إمّا ذاتيّ أو عرضيّ » و « الإنسان نوع » وصدق الحكم فيها بمطابقته للذهن ، لكون موطن ثبوتها هو الذهن ؛ وكلا القسمين صادقان بمطابقتها لنفس

---

(١) الفصل الرابع.

الأمر فـ« الثبوت النفس الأمريّ » أعمّ مطلقاً من كلّ من « الثبوت الذهنيّ » و«الخارجيّ ».

وقيل : إنّ نفس الأمر عقل مجرّد فيه صورة المعقولات عامّة ، والتصديقات الصادقة في القضايا الذهنيّة والخارجيّة تطابق ما عنده من الصور المعقولة.

وفيه : أنّا ننقل الكلام إلىٰ ما عنده من الصور العلميّة ، فهي تصديقات تحتاج في صدقها إلىٰ ثبوت لمضامينها خارج عنها تطابقه.

شرح المطالب

ما هو نفس الأمر :

كلمة نفس الأمر من الكلمات الرائجة في البحوث العلمية المختلفة وخاصة مباحث المنطق والفلسفة ، وتذكر بعنوان « مناط صدق القضايا » ، أي ان ملاك التميز بين القضايا الصادقة والقضايا الكاذبة هو مطابقتها وعدم مطابقتها مع نفس الأمر.

والآن يجب أن نرىٰ ما هو نفس الأمر حتىٰ يمكن أن يعد معيار تشخيص صدق وكذب القضايا ؟ . وقد عرّف المصنف نفس الأمر بعنوان « الثبوت العام أو مطلق الثبوت الذي يشمل ثبوت الوجود والماهية والمفاهيم الإعتبارية العقلية ، وذكروا في توضيحه أن الثبوت على ثلاثة أقسام أو له ثلاثة مراتب :

١ ـ ثبوت الوجود : أي ان مفهوم الوجود يحكي عن أمر له الثبوت ، بل وعين الثبوت ، وقد أثبت هذا المطلب في بحث أصالة الوجود.

٢ ـ ثبوت الماهية : أي ان المفاهيم الماهوية مثل مفهوم الإنسان والأرض والشمس والشجر والماء ... ، تمتلك كلها مرتبة من الثبوت ، وإن لم يكن ثبوتها بالذات ، فهو ثبوت بالعرض ، لان هذه المفاهيم تحكي عن محدودية الموجودات الإمكانية ، والمحدودية ترجع إلىٰ الفقدان والعدم.

٣ ـ ثبوت المفاهيم الإعتبارية : المقصود من المفاهيم الإعتبارية هو المفاهيم التي لا تحصل للذهن من المطالعة المباشرة للموجودات الخارجية ، بل تحصل بعد حصول المفاهيم الماهوية من خلال تحليل ونشاط خاص عقلاني ، وتنطبق في نفس الحال على الموجودات الخارجية ، ولكن يتفاوت نحو انطباقها على الموجودات

الخارجية مع انطباق المفاهيم الماهوية ، فالمفاهيم الماهوية مبينة لأجزاء ذات وماهية مصاديقها ، ولكن المفاهيم الإعتبارية لا تحكي عن ماهية وذات مصاديقها ، بل هي مبيّنة للمرتبة والخاصة الوجودية التي لمصاديقها . فمثلاً مفاهيم الوجوب والإمكان ، والقوة ، والفعل ، والعلة والمعلول ونظائرها هي مفاهيم اعتبارية (معقولات ثانية فلسفية) تنطبق على الموجودات الخارجية ، كما نقول : اللّه واجب الوجود ، والإنسان ممكن الوجود ، والنطفة إنسان بالقوة ، والطفل إنسان بالفعل ، والنار علة والحرارة معلول و... فالمفاهيم المذكورة مبيّنة للخاصة الوجودية التي لمصاديقها ، فالوجوب يعني الوجود المستقل والإمكان يعني الوجود الرابط ، والقوة ناظرة إلىٰ مرتبة الوجود الضعيفة ، والفعلية ناظرة إلىٰ مرتبة الوجود القوية و ... وإن كان ضعف الوجود وربطه يرجعان في الحقيقة إلىٰ الفقدان والعدم.

وعلى كل الأحوال التفاوت الواضح لهاتين الفئتين من المفاهيم في أمرين :

١ ـ تحصل المفاهيم الماهوية من المطالعة المباشرة للموجودات الخارجية ، ولكن المفاهيم الإعتبارية تحصل في المرتبة الثانية ، وعن طريق نوع من النشاط الخاص العقلاني يؤدّىٰ في مورد المفاهيم الماهوية.

٢ ـ المفاهيم الماهوية في عين كونها مبيّنة لجانب فقدان وعدم مصاديقها فهي ناظرة إلىٰ ماهيتها وتستعمل في تعريفها ، فنقول مثلاً : الإنسان حيوان ناطق ، ولكن المفاهيم الإعتبارية ليست ناظرة إلىٰ ماهية مصاديقها ، بل هي ناظرة إلىٰ خصوصيتها الوجودية ، ولذا لا تستعمل بعنوان الحد التام في تعريف مصاديقها ، فمثلاً لا نقول في تعريف النار أنّها علة ، وإن كان للنار خصوصية العلية ، لكنها لا تختص بها ، ولن تكون مميِّزة ومعرِّفة لها . والآن بعد ان اتضح المقصود من المفاهيم الإعتبارية نقول : ان هذه المفاهيم نوع من الثبوت أيضاً ، أي أن « المحكي عنه » الذي لها ، يتمتع بالثبوت ، لانّه ـ كما هو معلوم ـ أن المحكي عنه لهذه المفاهيم هو

مراتب وجودها وخصوصياتها، والوجود عين الثبوت.

وليس بين القسم الأول (الوجود) والقسم الثالث (المفاهيم الإعتبارية) تفاوت جوهري، وتفاوتها بالعموم والخصوص، لان مفهوم الوجود هو أيضاً من المفاهيم الإعتبارية (المعقولات الثانية الفلسفية) فالمحكي عنه للوجود هو مطلق الواقع والثبوت العيني، والمحكي عنه لسائر المفاهيم الإعتبارية هو الواقع والثبوت العيني الخاص أو مرتبة من الواقع العيني.

أنواع نفس الأمر في القضايا :

ترتبط المطالب المذكورة بالثبوت ونفس الأمر في باب المفاهيم والتصورات، والآن يجب أن نرىٰ : ما هي أقسام وأنواع نفس الأمر والثبوت في القضايا، حتىٰ نميز بواسطتها صدق وكذب القضايا.

أولاً : يجب أن نلتفت إلىٰ أنواع القضايا، فقد قسموا القضايا [١] في المنطق باعتبار الموضوع إلىٰ ثلاثة أقسام :

١ ـ القضايا الخارجية : كلما كان الموضوع في القضية أمر له تحقق خارجي (سواءً في الزمان الماضي أو الحالي أو المستقبل)، وكان الحكم في القضية ناظراً إلىٰ الواقع الخارجي للموضوع ؛ فنسميها قضية خارجية، مثل : امطرت السماء البارحة، الطقس حار اليوم، سأذهب غداً إلىٰ المدرسة، فالموضوع في هذه القضايا هو المطر والطقس والمتكلم، وقد حكم بالإمطار و « الحار » والذهاب، التي هي كلها أوصاف لهذه الموضوعات الخارجية، وإن كان زمان تحقق هذه الأوصاف متفاوتاً فالثبوت أو نفس الأمر في هذه القضايا هو التحقق والواقع الخارجي كلما كان

---

١ ـ يجب الالتفات إلىٰ أن هذا التقسيم يرتبط بالقضايا الحملية الموجبة، وملاك التقسيم هو ظرف وجود وتحقق الموضوع.

للموضوع تحقق خارجي ، وإذا تحقق المحكوم به أو المحمول أيضاً في الخارج تكون القضية صادقة ، وفي غير هذه الصورة تكون كاذبة.

٢ ـ القضايا الذهنية : كلما كان الموضوع في القضية أمراً ليس له واقع وثبوت خارجي ويكون موجوداً في ظرف الذهن فقط ، ويكون الحكم المذكور في القضية باعتبار هذا الواقع الذهني للموضوع ؛ يسمون هذه القضية بالذهنية ، مثل : الكلي ذاتي أو عرضي ، فالموضوع في هذه القضية هو مفهوم الكلي ، ولا تحقق للمحكي عنه لهذا المفهوم في الخارج ، وظرف وجوده هو فقط الذهن ، ومن جهة أُخرىٰ فإن الحكم بذاتيته أو عرضيته ناظر إلىٰ الثبوت الذهني للموضوع . ولذا فإن نفس الأمر في هذه القضية هو ثبوته الذهني والمفهومي.

وبالأساس فإن جميع البحوث التي ترتبط بالمعرفة (المنطق) ، وتبحث في باب المعرّف والحجة هي قضايا ذهنية . فعندما نقول : ما هو المعرّف ؟ ومما يتشكل ؟ واي الشرائط له ؟ وما هو القياس ؟ وما هي أقسامه ؟ وأي الشرائط للقياس المنتج ؟ فكلها ترتبط بالقضايا الذهنية [١].

ما هو ملاك ذهنية القضية ؟ :

يعلم من المطالب السابقة ان ملاك ذهنية القضية ليس فقط أن يكون الموضوع (المفهوم الذي جعل موضوعاً) من المفاهيم الذهنية ولا يكون له مصداق خارجي ، فقد يكون المصداق الخارجي ممكناً له ، ولكن ليس له تحقق خارجي ، مثل : جبل الياقوت ، أو يكون ممتنع الوجود ، مثل : شريك الباري ، بل إن الملاك العمدة في القضايا الذهنية هو : هل أن الحكم في القضية ناظر إلىٰ المصاديق الذهنية

---

١ ـ يرجع إلىٰ : شرح مبسوط منظومه ، ج ٢ ، ص ٣٨١ ـ ٣٨٢.

للموضوع أو إلىٰ مصاديقه الخارجية ؟ فكلما كان الحكم متعلقاً بالمصاديق الذهنية لمفهوم الموضوع فتلك القضية ذهنية ، سواء كانت المصاديق الخارجية ممتنعة له أو ممكنة ، وفي الصورة الثانية قد يكون له تحقق خارجي وقد لا يكون.

وكلما كان الحكم ناظراً إلىٰ المصاديق الخارجية فتلك القضية خارجية ، سواء كان المصداق الخارجي ممتنع الوجود أو ممكناً ، وسواء تحقق أم لا ، ولذا فإن قضية : الإنسان نوع ، هي قضية ذهنية، وإن كان للموضوع مصداق خارجي ، لكن الحكم بنوعية الإنسان هو لذلك المصداق الذهني للإنسان . لا لمصداقه الخارجي ، وقضية « شريك الباري ممتنع » قضية خارجية ، لان الحكم بامتناع شريك الباري هو لذلك المصداق الخارجي لشريک الباري ، لا لمصداقه الذهني ، ومن هذا القبيل قضية : اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدين . وطبعاً ، يمكن أن نرجع القضايا التي يمتنع تحقق موضوعها في الخارج إلىٰ قضايا سالبة ، فتخرج في هذه الصورة عن مورد البحث . (البحث هو في مورد القضايا الموجبة).

وتتضح من هذا البيان الإشكالات والمناقشات الموجودة في كلمات البعض ، ومن جملتهم : الحكيم السبزواري [(١)] والمرحوم المظفر [(٢)] والمرحوم الملا عبد اللّه

١ ـ أشهر الأمثلة التي ذكرت للقضية الذهنية في قسم حكمة المنظومة هي صحيحة والأمثلة عبارة عن : الكلي إما ذاتي وإما عرضي ، والذاتي إما جنس وإما فصل (غرر في بيان منطق الصدق في القضية) ، ولكن الامثلة التي ذكرت في قسم منطق المنظومة ليست صحيحة ، وتلك الأمثلة عبارة عن : كل اجتماع للنقيضين مغاير لإجتماع المثلين ، وكل جبل ياقوت ممكن (في بعض أحكام الموضوع).

٢ ـ ذكر نفس مثالي الحكيم السبزواري (ره) في قسم منطق المنظومة وأضاف : « فإن مفهوم اجتماع النقيضين وجبل الياقوت غير موجودين في الخارج ، ولكن الحكم ثابت لهما في الخارج ».

اليزدي [١] و ... ولذا فإن نفس الأمر والثبوت في القضايا الذهنية هو الواقع الذهني للموضوع والحكم ، فإذا طابقت القضية هذا الواقع الذهني فهي صادقة ، وإلا تكون كاذبة . فمثلاً كلما نقول أن : كل قضية اما موجبة أو سالبة ، أو حملية أو شرطية ، تصدق هاتان القضيتان ، وكلما قلنا ؛ القضية الحملية بدون تحقق الموضوع صادقة ، او أن القضية السالبة لا تحتاج إلى موضوع في صدقها، تكذب هاتان القضيتان .

نسبة نفس الأمر إلىٰ الذهن والخارج :

يُعلم من البيان السابق أن نفس الأمر أعم مطلقاً من الذهن والخارج ، لان نفس الأمر هو بمعنىٰ مطلق الثبوت والواقع ، سواء كان الثبوت والواقع الذهني أو الثبوت والواقع الخارجي ، فكل ما كان له ثبوت ذهني فهو مطابق مع نفس الأمر ، وكل ما كان له ثبوت خارجي ، فهو أيضاً مطابق مع نفس الأمر ، لكن ليس كل ما كان له نفس الأمر يطابق الثبوت الذهني فقط أو الثبوت الخارجي فقط . كما نقول : كل إنسان حيوان ، وكل حمام حيوان ، ولكن ليس كل حيوان إنسان أو حمام.

٣ ـ القضايا الحقيقية : القسم الثالث من القضايا الحملية الموجبة هو القضايا الحقيقية التي لم يؤت على ذكرها في المتن، لكن مع الإلتفات إلىٰ أن القضايا الحقيقية قسم آخر من القضايا الحملية الموجبة ، يجب أن نرىٰ ما هو نفس الأمر فيها ؟ ، وما هو مناط صدقها وكذبها ؟.

ـ الأقوال في القضية الحقيقية أولاً : يجب أن ندرس ماهية القضايا الحقيقية ،

---

١ ـ يقول في تعريف القضية الذهنية : « الحكم فيها على الموضوع الذهني ممتنع ، مثل شريك الباري ممتنع ، بمعنىٰ أن كل ما يوجد في العقل ويفرضه العقل شريك الباري فهو موصوف في الذهن بالامتناع في الخارج ، وهذا إنما اعتبروه في الموضوعات التي ليست لها أفراد ممكنة التحقق في الخارج » . (الحاشية ، مبحث القضايا ، ص ٧٣).

وفي هذا المجال يوجد نظريتان أو ثلاث :

١ ـ القضايا الحقيقية تشابه القضايا الخارجية من جهة أن المحكوم عليه فيها هو المصاديق الخارجية للموضوع لا مصاديقه الذهنية ، وتفاوتهما الوحيد هو أنّه يحكم في القضايا الخارجية على المصاديق المحققة الوجود ، ولكن المحكوم عليه في القضايا الحقيقية أعم من المصاديق المحققة الوجود والمقدرة الوجود . وبعبارة أُخرىٰ: ترجع القضايا الحقيقية إلىٰ الشرطية اللزومية ، والمقدم فيها هو الوجود الخارجي للموضوع ، فكلما يقال : « كل مربع شكل » فمعناه هو أنّه كل ما يتحقق ، ويصدق عليه عنوان المربع سيكون شكلاً قطعاً ، وإن كان ممكناً ألا يتحقق أصلاً في الخارج ما يفرض له الوجود ، ولكن القضية صادقة على كل حال ، لأنّه لا يعتبر تحقق الموضوع في صدق القضايا الشرطية ، وما يعتبر هو صدق الملازمة ونسبة الاتصال بين المقدم والتالي .

ومن جملة من يعتقد بهذه النظرية « الكاتبي » مؤلف « الشمسية » في المنطق ، فهو لم يذكر القضايا الذهنية أصلاً واكتفىٰ بذكر القضايا الخارجية والحقيقية ، وقال في تعريف القضية الحقيقية :

« قولنا كل ج ب يستعمل تارة بحسب الحقيقة ومعناه أن كل ما لو وجد كان ج من الأفراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب ...» [١].

وقد إستعمل الحكيم السبزواري هذا التعريف أيضاً في مورد القضايا الحقيقية ، فقال : **« وهي التي حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج محققة كانت أو مقدرة .. »** [٢]

---

١ ـ شرح الشمسية ، ص ٧٥.

٢ ـ شرح المنظومة ، قسم الحكمة ، غرر في بيان مناط الصدق في القضايا.

وقد اختار المرحوم المظفر هذا التعريف أيضاً[١].

ولم يأت المحقق الطوسي (رحمه اللّه) على ذكر القضايا الحقيقية في أساس الإقتباس، وقال:

«المقصود من وجود الموضوع في الحملية الموجبة أعم من الوجود الخارجي والذهني»[٢].

يستفاد من ظاهر هذا الكلام انّه يعتبر القضايا الحقيقية نوعاً من القضايا الخارجية.

٢ ـ ليس المحكوم عليه في القضايا الحقيقية لا الوجود الخارجي ولا الوجود الذهني، بل هو عبارة عن طبيعة الموضوع. وطبعاً ليس للطبيعة حكم خاص بما هي هي، والحكم ـ أردنا أم لم نرد ـ يرتبط بالمصاديق الخارجية للموضوع، لكن هذا ليس بسبب أن الحكم ناظر من البداية إلىٰ الأفراد الخارجية للموضوع، ومفهوم الموضوع من قبيل العنوان المشير والجمع في التعبير، بل إن الحكم قد تعلق في الحقيقة بالطبيعة وذات الموضوع، وسيشمل قهراً المصاديق الخارجية، ولهذه الجهة فإن شمول الحكم بالنسبة إلىٰ الأفراد المحققة في الخارج والأفراد المقدرة هو على حدٍ سواء، لا لجهة أنّه قد فرض الوجود للأفراد المقدرة، بل لجهة أن المحكوم عليه هو الطبيعة، وكل فرد ومصداق مندرج فيها (سواء كان محققاً أو مقدراً) يكون متعلقاً للحكم المذكور في القضية.

وممن أكدّ على هذه النظرية كثيراً المفكر الشهيد مطهري ﴿تَيِّرُ﴾ فهو يعتقد أن القضية الحقيقية قد طرحت لأول مرة في المنطق من قبل أبي علي (سينا)، وكان رأيه هذا المعنىٰ منها، ولكن المرحوم السبزواري قد فسّرها بعد ذلك بشكل

---

١ ـ المنطق، ج ٢، تقسيمات الحملية.

٢ ـ أساس الاقتباس، ط جامعة طهران، ص ٩٠.

خاطىء (وبالمعنىٰ الأول) ، وأصبح هذا المعنىٰ الخاطىء مقبولاً في علم الأصول ، وفسّرت القضايا الحقيقية بصورة القضية الشرطية [١] ، ومن المناسب هنا أن ننقل قسماً من عباراته في مورد معنىٰ القضية الحقيقية :

« القضية الحقيقية هي القضية التي يكون الحكم فيها على المفهوم الكلي أي على الطبيعة ، ويكون الحكم على هذه الطبيعة من حيث أن هذه الطبيعة موجودة ، أي أن مناط الحكم نفس هذه الطبيعة ، والذيمعناه انّه أينما وكلما تحققت هذه الطبيعة يكون هذا الحكم لها . فأنتم لم تريدوا أن تحكموا من البداية على الأفراد ، ثم أردتم أن توجدوا تعبيراً جامعاً للأفراد ، بل جعلتم الطبيعة موضوعاًوحكمتمعليها ، ولهذا تكون قضيتنا في القياسات قضية حقيقية وفيالإستقرائياتقضية خارجية ... ، ويرجع الحكم في القضايا الحقيقية واقعاً إلىٰ الطبيعة الكلية ، أي المحمول الملصق بنفس هذه الطبيعة ، فقهراً أينما وكلما تحققت هذه الطبيعة سيكون لها هذا الحكم » [٢].

٣ ـ يقول التفتازاني في تعريف القضية الحقيقية : **« ولا بد في الموجبة من وجود الموضوع إمّا محققاً وهي الخارجية أو مقدراً فالحقيقية أو ذهنا فالذهنية »** [٣].

ظاهر عبارته أنّه يعتبر موضوع القضية الحقيقية وجوداً فرضياً للموضوع ، حيث ان تفاوت القضية الحقيقية والخارجية ليس بالشكل الذي قيل في التفسير

---

١ ـ شرح مبسوط منظومه ، ج ١ ، ص ٢٨٨ ، ولكن قد نقلت عبارة الكاتبي سابقاً في هذا المجال ، ولذا لا يختص التفسير الأول للقضايا الحقيقية بالحكيم السبزواري

٢ ـ شرح مبسوط منظومه ، ج ٢ ص ٣٧٢ ـ ٣٧٤.

٣ ـ تهذيب المنطق ، ص ٧٠.

الأول (موضوع الحقيقية أعم من الخارجية)ولا بالصورة التي بيّن فيها في النظرية الثانية (يتعلق الحكم في الحقيقية بالطبيعة ، لا أن وجود الموضوع أعم من المحقق والمقدر ، ولكنه في الخارجية يتعلق بالوجود المحقق للموضوع) بل إن تفاوتهما هو أن المحكوم عليه في الخارجية هو الوجود المتحقق (الخارجي) للموضوع وفي الحقيقية الوجود المقدر (الفرضي) هو الموضوع ، وإن كان ممكناً تفسير كلامه بحيث يتوافق مع النظرية الأُولىٰ ، وهو ان المقصود من الوجود الفرضي للموضوع ان الحكم مشروط بوجود الموضوع ، أي كلما تحقق فرد للموضوع يثبت له الحكم المذكور في القضية ، وفي النتيجة ترجع القضية الحقيقية إلىٰ قضية شرطية.

نفس الأمر في القضايا الحقيقية :

بناءً على ما قيل في معنىٰ نفس الأمر أنّه بمعنىٰ الثبوت ، فلاشك أن نفس الأمر في القضايا الحقيقية هو الوجود بناءً على التفسير الأول ، أي ان تحقق الحكم للموضوع هو في ظرف وجود الموضوع ، سواءً تحقق الموضوع في الخارج أم لم يتحقق. وبناءً على التفسير الثاني هو طبيعة الموضوع ، أي أن تحقق الحكم هو لطبيعة وذات الموضوع ، كأن نقول : كلما حمى الحديد يتمدد ، وبناءً على القول الأول لمعنىٰ القضية : يثبت حكم الإنبساط بسبب الحرارة لكل حديد يفرض وجوده ، ومعناه بناءً على القول الثاني هو أن طبيعة الحديد تقتضي الإنبساط بسبب الحرارة ، وعل كل الأحوال ، ليس نفس الأمر في القضايا الحقيقية سوىٰ الثبوت [١] أو ثبوت الحكم للموضوع الموجود في الخارج (أعم من المحقّق والمقدّر) ، أو ثبوت الحكم

---

١ ـ يُعلم من جعل المصنف العلامة ملاك صدق وكذب القضايا الثبوت الذهني أو الخارجي للموضوع ؛ انه يعتبر القضايا الحقيقية داخلة في القضايا الخارجية (الكلية لا الشخصية).

لطبيعة الموضوع.

ويتضح من هذا البيان أنّه لا يخلو كلام المرحوم السبزواري من الإشكال عند ما يقول أن ملاك الصدق في القضايا الحقيقية ـ هو مثل القضايا الخارجية ـ مطابقة نسبة القضية مع الخارج، وفرقها الوحيد هو أعمية الوجود في الحقيقية من الأفراد المحققة والمقدرة، ولكن ملاك الصدق في القضية الذهنية مطابقة النسبة مع نفس الأمر، لان ملاك الصدق في جميع القضايا هو نفس الأمر، ونفس الأمر هو بمعنىٰ الثبوت، وثبوت كل نسبة بحسبها، فلا يلزم من ثبوت أمر في الخارج أن يكون للمفاهيم والماهيات نحو من الثبوت أيضاً، وتوزن النسبة والحكم في القضية بها، ويتضح صدق وكذب القضية.

وفضلاً عما ذكر، يظهر من كلامه في المنطق والحكمة نوع من التنافي، لانّه اعتبر نفس الأمر في المنطق من خصائص القضايا الحقيقية.

وقد أظهر الشهيد مطهري ﴿﴾ نظرية خاصة في باب نفس الأمر في مورد القضايا الحقيقية، وحاصلها ان المقصود من نفس الأمر هو مقتضىٰ ذات الموضوع، الذي كلما يدركه العقل ينتزع المحمول منه بدون ملاحظة أمر آخر، ويحمله عليه، مثل الحكم بإمكان الإنسان، أو عمىٰ زيد، حيث لا يكون للمحمول وجود وواقع منحاز ومستقل عن الموضوع، فلا يمكن القول ان ملاك صدق الحكم فيها هو الوجود والثبوت الخارجي للمحمول بالنسبة إلىٰ الموضوع، وكذلك ليس الحكم لمفهوم الموضوع حتىٰ نقول أن ملاک الصدق هو ثبوت المحمول للمفهوم الذهني للموضوع، بل ان الحكم وليد ذات وطبيعة الموضوع حيث أن العقل ينتزع المحمول المذكور منه من خلال ادراكه ويحمله عليه [(١)].

---

١ ـ يرجع إلىٰ: شرح مبسوط منظومه، ج ٢، ص ٤٠٣ ـ ٤١١.

وهنا نذكر نقطتين :

١ ـ لازم هذا الكلام أن تختص القضايا الحقيقية بالمحمولات « عن صميمه » أو الخارجة عن المحمول ، ولا تجري في المحمولات بالضميمة ، مع أنّه من المعروف ان القضايا الرائجة في العلوم هي القضايا الحقيقية ،بدون شك أن هذه القضايا ترتبط بالمحمولات بالضميمة لا المحمولات عن صميمه والخارجة عن المحمول.

٢ ـ في مثال : « الإنسان ممكن » في الحقيقية المحمول هو من المفاهيم العامة والمعقولات الثانية الفلسفية ، والإمكان وإن كان بناءً على نظرية أصالة الماهية وصفاً للماهية ومعنىً سلبياً ، ولكنه بناءً على أصالة الوجود ـ هو مثل وصف الوجوب ـ صفة للواقعية العينية لا للماهية . وفي النتيجة : وان لم يكن الإمكان والوجوب من المحمولات بالضميمة ، ولكن ثبوتهما هو بمعنىٰ التحقق والعينية الخارجية ، فنفس الأمر فيها هو مطابقة النسبة والحكم في القضية مع الواقع العيني ، فلا يكون هناك واقع آخر غير الثبوت الذهني أو الخارجي الذي هو نفس الأمر وملاك صدق وكذب القضايا ، مثل : « زيد أعمىٰ » فإنّه يرجع في الحقيقة إلىٰ قضية سالبة : « زيد ليس ببصير » فتخرج في هذه الصورة عن مورد البحث .

وحاصل الكلام : ان ما قاله المصنف العلامة (رحمه اللّه) في تعريف نفس الأمر وملاك صدق وكذب القضايا هو من أكثر التعاريف وضوحاً وجمعاً.

نفس الأمر في مقابل فرض الفارض :

قال البعض في تفسير نفس الأمر ان المقصود هو أن الحكم المذكور في القضية ليس أمراً فرضياً ، ولا يرتبط واقعه بفرض الفارض ، فمثلاً كلما نقول : « زيد كاتب في نفس الأمر » ، فالمقصود هو أن ثبوت الكتابة لزيد ليس أمراً فرضياً ، بل إن لزيد

هذا الحكم باعتبار واقعه وذاته . لكن إذا قلنا : « العدد خمسة زوج » فليس هذا الحكم نفس الأمرية ، وهو فرض ذهني صرف ، ولذا فإن كلمة الأمر هي بمعنىٰ الشيء وكلمة النفس هي بمعنىٰ الذات ، أي أن الحكم ثابت للموضوع بحسب ذاته وواقعه ، وكلمة نفس الأمر هي في الأصل نفسه ، فمثلاً يقال : « زيد كاتب في نفسه »، ولكن يُستعمل الاسم الظاهر (كلمة الأمر) مكان الضمير [١].

نفس الأمر بمعنىٰ العقل المجرد :

فسر البعض نفس الأمر بالعقل المجرد ، ويعبّر عنه أحياناً بعالم الأمر ، وقد أشار المرحوم السبزواري إلىٰ هذين التفسرين ، وقال :

بحد ذات الشيء نفس الأمر حدّ وعالم الأمر وذا عقل يُعَد.

وللمير السيد شريف عبارة قريبة لها فيقول :

« **هو عبارة عن العلم الذاتي الحاوي لصور الأشياء كلها كلياتها وجزئياتها وصغيرها وكبيرها** » [٢].

وسيأتي في المرحلة الثانية عشرة في البحث المرتبط بعلم اللّه (تعالىٰ) بالموجودات قبل ايجادها ؛ ان البعض قد وجهه عن طريق وجود العقل .

وقال : « **للّه علم حضوري بالعقل الأول وهو عالم به ما سواه عن طريق ارتسام صورها في وجود العقل** ».

وعلى كل حال لا يصح هذا التفسير لنفس الأمر وإشكاله الواضح هو ما ذكر في المتن.

---

١ ـ شوارق الإلهام ، ص ١٢٢.

٢ ـ التعريفات ، ص ١٠٨.



الفصل التاسع

الشيئية تساوق الوجود

الشيئية تساوق الوجود، والعدم لا شيئية له ،إذ هو بطلان محض لا ثبوت له ؛ فالثبوت والنفي في معنىٰ الوجود والعدم.

وعن المعتزلة : « أن الثبوت أعمّ مطلقاً من الوجود » ، فبعض المعدوم ثابت عندهم ، وهو المعدوم الممكن ؛ ويكون حينئذ النفي أخصّ من العدم ، ولا يشمل إلاّ المعدوم الممتنع.

وعن بعضهم : « أنّ بين الوجود والعدم واسطة » ، ويسمّونها الحال ، وهي صفة الموجود ، التي ليست بموجودة ولا معدومة ؛ كالعالميّة والقادريّة والوالديّة ، من الصفات الانتزاعيّة ، التي لا وجود منحازاً لها فلا يقال : « انها موجودة » ، والذات الموجودة تتصف بها فلا يقال : « انّها معدومة » ، وأمّا الثبوت والنفي فهما متناقضان ، لا واسطة بينهما . وهذه كلها أوهام ، يكفي في بطلانها قضاء الفطرة بأن العدم بطلان لا شيئية له.

شرح المطالب

سيبحث في هذا الفصل مطلبان :

أ ـ النسبة بين الوجود والشيئية .

ب ـ النسبة بين الوجود والعدم.

قد وقع الإختلاف والنزاع في هذين المطلبين بين الحكماء وأكثر المتكلمين من جهة ومجموعة من المتكلمين من جهة أُخرىٰ.

أ ـ النسبة بين الوجود والشيئية :

رأي الحكماء وأكثر المتكلمين بالنسبة إلىٰ هذا المطلب هو أن الوجود يساوق الشيئية ، أي أن كل ما له الوجود له الشيئية ، وكل ما له الشيئية له الوجود ، وكل ما ليس له الوجود ليس له الشيئية ، ولكن بعض المتكلمين [١] قال : الوجود أخص من الشيئية ، وفي النتيجة : بعض الأشياء التي لا وجود لها ، لها الشيئية ، كتلك الفئة من المعدومات الممكنة الوجود ، فهي وإن لم يكن لها وجود ولكن لها نحو من الثبوت والشيئية ، ولذا يكون النفي أخص من العدم ، لان المنفي معدوم ولكن بعض المعدوم ليس منفياً ، مثل الماهيات الإمكانية المعدومة ، فالماهيات الإمكانية المعدومة مصداق للعدم وأيضاً مصداق للثبوت والشيئية ، ولا ينطبق عليها عنوان النفي ولا عنوان الوجود ، فحاصل نظرية هذه الجماعة عبارة عن :

١ ـ الوجود أخص مطلقاً من الثبوت والشيئية.

---

(١) أكثر المتكلمين المعتزلة هم من اتباع هذه النظرية . شوارق الإلهام ، ص ٥٥.

٢ـ النفي أخص مطلقاً من العدم.

٣ـ الوجود والنفي متباينان ومتناقضان.

ويتضح بطلان هذه النظرية كاملاً على مبنىٰ أصالة الوجود بشكل خاص ، لان الثبوت والشيئية والواقعية هي كلها من توابع وأحكام الوجود ، ولذا كلما لم يكن للماهية وجود ، فقطعاً لن يكون لها ثبوت وشيئية . وفي النتيجة : النسبة بين الوجود والشيئية هي التساوق والتساوي ، لا العموم والخصوص المطلق.

ما هو دافع طرح هذا البحث ؟

والآن يطرح هذا السؤال : ما هو دافع طرح هذا البحث من قبل بعض المتكلمين ؟

وبالأصل المتكلم في طرحه للمباحث الكلامية والفكرية يكون في صدد الدفاع عن أُصول العقائد والمعارف الدينية التي سلّم بها وقبلها مسبقاً ، فالآن يجب أن نرىٰ أن هذه الفئة من المتكلمين ومن خلال طرحها لهذه النظرية كانت في صدد الدفاع عن أي من الأُصول الإعتقادية الدينية ؟

ما يمكن قوله في هذا المجال هو أن من المباحث المرتبطة بالتوحيد ومعرفة اللّه مسألة العلم الأزلي للّه بالموجودات فيعتقد كل الحكماء والمتكلمين المسلمين ان اللّه عالم بالموجودات قبل ايجادها ، ويوجد أصل معروف وهو أن العلم تابع للمعلوم ، فمع الإلتفات إلىٰ هذا الأصل يطرح هذا الإشكال وهو كيف يعلم اللّه بالموجودات قبل ايجادها ، فهي إلىٰ الآن لم تتوجد حتى يتعلق بها علم اللّه . ولذا وجّه كلّ من المتكلمين والفلاسفة علم اللّه الأزلي بنحوٍ ما وأجاب على الإشكال المذكور ، ومن جملتها قال بعض المتكلمين أن الماهيات الإمكانية تتمتع بنوع من الثبوت والشيئية قبل أن يوجدها اللّه (تعالىٰ) وفي النتيجة لن يكون هناك أي اشكال في ان يتعلق

بها علم الله [١].

وسيبحث في المرحلة الثانية عشرة بشكل مفصل في هذا المجال وسيتضح أنّه :

أولاً : بما ان الله عالم بذاته ، وذات الحق مبدء وعلة وجود جميع الموجودات الإمكانية ، والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول ، ولذا فإن اللّه يعلم الموجودات قبل ايجادها من دون الحاجة إلىٰ فرض الثبوت للماهيات قبل وجودها.

ثانياً : يرتبط الأصل المعروف « العلم تابع للمعلوم » بالعلم الإنفعالي لا العلم الفعلي ، وعلم اللّه بالموجودات قبل الايجاد هو علم فعلي لا انفعالي.

ثالثاً : المطلب الذي ليس له أساس معقول لا يمكن أن يكون الموجّه لأصل اعتقادي وعقلي مهم.

وقد ذكر وجه آخر كدافع للنظرية المذكورة وهو أنّه : من القضايا المعروفة ان المعدوم المطلق لا يخبر عنه ، والحال ان المخبر عنه في هذه القضية هو المعدوم المطلق ، ومن جهة أُخرىٰ فإن كل ما يخبر عنه يجب أن يكون له نوع من الثبوت ، فتكون النتيجة أن للمعدوم نوع من الثبوت ولن يكون مصداقاً للنفي [٢].

وسيبحث في الفصل الحادي عشر من هذه المرحلة حول شبهة المعدوم المطلق بالتفصيل ، وسيعلم أن المقصود من المعدوم المطلق هو أن ما لا يخبر عنه بأي وجه هو مصداقه الفرضي ، ولكن ما وقع مخبراً عنه وأخبر عنه في قضية « المعدوم المطلق لا يخبر عنه » هو مفهومه وعنوانه ، وقد خُلط واشتبه في هذا الإشكال بين حكم العنوان والمعنون والمفهوم والمصداق ، ولا شك أن مفهوم المعدوم المطلق ليس مصداقاً للعدم ، بل هو مصداق للوجود (الوجود المفهومي).

---

١ ـ الأسفار ، ج ١ ، ص ٧٧ ، تعليقة الحكيم السبزواري (رحمه اللّه) .

٢ ـ شرح منظومة السبزواري ، الامور العامة ، « إن المعدوم ليس بشيء ».

ب ـ النسبة بين الوجود والعدم :

يعتقد الحكماء المسلمون والمتكلمون أن النسبة بين الوجود والعدم هي التنافي والتناقض ، فكما أن جمعهما في مورد واحد محال ، فكذلك رفعهما عن مورد واحد في زمان واحد من جهة واحدة محال . ولكن بعض المتكلمين مع أنه اعتبر أن جمعهما في مورد واحد من جهة واحدة وفي زمان واحد محالاً ، ولكنه اعتبر أن رفعهما ممكناً وقال : « **وإذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة وإتفاقاً فلا واسطة بين الموجود والمعدوم ، واثبتها أمام الحرمين أولاً والقاضي أبـو بكـر وابـو هاشم وسمّوها بالحال وعـرّفوها بأنـها صـفة لمـوجود لا مـوجودة ولا معدومة** »[1].

وطرح هذه النظرية ممن يعدّ من أصحاب الرأي والنظر في المباحث الكلامية عجيب جداً ، وقد قام المحـققون بـنقل النـظرية ونـقدها : ومـن جمـلتهم المحـقق الطوسي ﴿ﷺ﴾ في تجريد الاعتقاد ، وقد بحث شارحو التجريد بـالتفصيل حـول ادلتها ، ولكن مع الإلتفات إلىٰ أن هذه النظرية هي جداً موهونة وضعيفة على مبنىٰ أصالة الوجود فسيكون البحث المفصل في هذا المجال إتلافاً للوقت وتضييعاً للعمر ، وسنشير فقط إلىٰ أدلةٍ ثلاث من أدلتهم :

١ ـ الوجود لا موجود ولا معدوم : قالوا ان من الموارد التيليست موجودة ولا معدومة الوجود ، فلا شك أن الوجود ليس معدوماً ، وهو أيضاً ليس موجوداً ، لانّه إذا كان موجوداً فسيشترك مع الماهيات في الموجودية ، ومع الإلتفات إلىٰ ان الوجود زائد على الماهيات ، ففي مورد انوجود عندما يقال أنّـه مـوجود يكـون

---

١ ـ شرح التجريد ، القوشجي ، ص ١٨.

الوجود زائداً عليه ، وننقل الكلام إلىٰ هذا الوجود الزائد (الوجود المحمول) ، وهو أيضاً موجود ، ويعرض عليه وجود آخر وهكذا ... وهذا تسلسل ومحال.

ويتضح جواب هذا الإشكال بالإلتفات إلىٰ ما بيّن في بحث أصالة الوجود ، لانّه وإن كان الوجود يحمل على الماهيات وعلى الوجود ، ولكنهما يتفاوتان في أن موجودية الماهيات هي بضميمة الوجود إليها ، ولكن موجودية الوجود هي بنفس ذاته ولا تحتاج إلىٰ انضمام وجود آخر ،كما يحمل الأبيض على البياض وعلى الجسم ، ولكن لا يحتاج حمله على البياض إلىٰ ضميمة بياض آخر إليه ، لكن حمله على الجسم يتوقف على انضام البياض إلىٰ الجسم.

٢ ـ الكلي الطبيعي : وهو من الأُمور التي ليست موجودة ولا معدومة ، أمّا ليس موجوداً فلانه إن كان موجوداً فلن يكون كلياً ، فالموجود جزئي ومتشخص ، وأمّا ليس معدوماً فلإن الكلي الطبيعي (مثل الانسان) هو جزء أفراده ومصاديقه ، فكل من الأفراد مركب من الكلية والتشخيص ، وإذا كان الكلي معدوماً فسيكون الفرد الموجود من ذلك الكلي متقوماً بالأمر المعدوم ، وتقوّم الموجود بالمعدوم محال.

الجواب هو أن الكلي الطبيعي موجود (سيبحث في هذا المجال في المرحلة الخامسة ، الفصل ـ ١ ـ) ، ولكن ظرف وجوده أحياناً في الذهن وأحياناً في الخارج ، فهو موجود في الخارج ولكن لا بوصف الكلية ، ولكنه موجود في الذهن وبوصف الكلية ، وأساساً المقصود من الكلي الطبيعي الطبيعة والماهية ، والتي كلما انوجدت في الذهن اتصفت بالكلية ، لا انها تتحقق في الخارج بوصف الكلية ، ولذا فإن منشأ الإشكال تصور باطل عن الكلي الطبيعي [١]

٣ ـ الصفات الإنتزاعية : ومن الموارد الأُخرىٰ الصفات الإنتزاعية مثل :

---

١ ـ يرجع إلىٰ شوارق الإلهام ، ص ٥٩ ـ ٦٠.

العالمية والقادرية ونظائرها التي أُشير إليها في المتن ، فهي ليست معدومة ؛ لانّها وصف للموجودات الواقعية مثل عالمية زيد ، وقادرية خالد ، ومن جهة ثانية ليست موجودة ، لانّها ليس لها واقع وراء موصوفها.

وجواب هذا الإشكال أو الدليل واضح ، لان هذه الصفات موجودة ، ولكن يجب الإلتفات إلىٰ أن حقيقة الوجود مشككة ولها مراتب ، والصفات الإنتزاعية تتمتع بمرتبة من الوجود ، أي ان للموصوف خصوصية تنتزع منها صفة خاصة بدليل ان تلك الصفة لا يمكن نزعها من موضوع آخر.

ولذا فإن العالمية ليست أمراً خارجاً عن واقع ذات العالم وصفة العلم، ولكن الذهن ينتزع مفهوم العالمية من خلال إدراك ذات العالم وصفة العلم [1]

وخلاصة الكلام: إذاكان المقصود من وجود هذه الصفات الوجود المستقل عن ذات الموصوف وواقع الصفة ، فالجواب أنها ليست موجودة وستكون مصداقاً للمعدوم ، وإذا كان المقصود أن لها منشأ للإنتزاع ، فالجواب مثبت ، وستكون هذه الصفات مصداقاً للموجود ، فلا واسطة بين الموجود والمعدوم.

جواب المصنف على كلي النظريتين :

قال المصنف بعد نقل هاتين النظريتين أنها كلها أوهام يقضي العقل الفطري ببطلانها بشكل واضح ، ويقول : العدم بطلان محض ، وليس له أية شيئية.

ويرد هذا الجواب النظرية الأُولىٰ بشكل كامل ، لانّه قد فرضت الشيئية للعدم في تلك النظرية ، ولكن لم تفرض الشيئية للعدم في النظرية الثانية ، بل قيل أن العدم بطلان محض ، وليس له أيّة شيئية ، ولذا يجب أن يجاب على النظرية الثانية

---

١ ـ شرح مبسوط منظومه ، ج ٢ ، ص ٨٨.

بكيفية أُخرىٰ، وجوابها ما بُيِّن.



الفصل العاشر

في أنّه لا تمايز ولا عليّة في العدم

أمّا عدم التمايز ، فلأنّه فرع الثبوت والشيئية ، ولا ثبوت ولا شيئيّة في العدم . نعم ربما يتميز عدم من عدم بإضافة الوهم إيّاه إلىٰ الملكات وأقسام الوجود ، فيتميّز بذلك عدم من عدم ؛ كعدم البصر ، وعدم السمع ، وعدم زيد ، وعدم عمرو ، وأمّا العدم المطلق فلا تميّز فيه.

وأمّا عدم العليّة في العدم ، فلبطلانه وانتفاء شيئيّته . وقولهم : « عدم العلة علّة لعدم المعلول » قول على سبيل التقريب والمجاز [1] ؛ فقولهم مثلاً : « لم يكن غيم فلم يكن مطر » معناه بالحقيقة : أنّه لم يتحقق العليّة التي بين وجود الغيم ووجود المطر ؛ وهذا ـ كما قيل ـ نظير إجراء أحكام القضايا الموجبة في السالبة ، فيقال : « سالبة حمليّة » و « سالبة شرطية » ونحو ذلك ، وإنّما فيها سلب الحمل وسلب الشرط.

---

١ ـ فان قلت : فعلىٰ هذا ، ما ذكرتم مثالاً للقضيّة التي موضوعها المفهوم الاعتباريّ العقليّ أيضاً يكون على سبيل التقريب والمجاز.
قلت : إنّما مثلنا بها للقضيّة النفس الأمريّة ، وكون الحمل في القضيّة على التقريب والمجاز لا يخرجها عن الصدق ، ولا يلحقها بالكواذب ؛ وحقيقتها التي هي قولنا « لم تتحقق العليّة التي بينهما » قضيّة نفس الأمريّة أيضاً . ـ منه قدس سره .

شرح المطالب

دافع طرح مباحث العدم في الفلسفة :

سيبحث في هذا الفصل والفصلين الأخيرين من هذه المرحلة حول العدم[١]، وهنا يطرح هذا السؤال وهو ما الذي دفع الفلاسفة إلىٰ طرح المباحث المرتبطة بالعدم في الفلسفة التي موضوعها الوجود ؟ .

يعتقد البعض ان طرح هذه المباحث في الفلسفة نوع من الإستطراد[٢] وانها من باب « الكلام يجرّ الكلام » ، ولكن كما ذكرنا في مقدمتنا للشرح أن البحث حول العدم يدخل بكيفية ما في موضوع مباحث الفلسفة ؛ لان العدم موجود أيضاً في الذهن ، وسيدخل مفهومه في النتيجة في موضوع الفلسفة . والآن نذكر هنا مطلبين آخرين يمكن أن يكون كل منهما مبيناً لدافع دخول الأبحاث المرتبطة بالعدم في الفلسفة ، ولأهميتها أيضاً.

١ ـ المطلب الأول : أن بعض ابحاث الفلسفة ناظرة إلىٰ آراء وأفكار فئة من المتكلمين ، وقد طرحت في الفلسفة لرد أفكارهم التي هي باطلة بنظر الفلاسفة ، كما بيّن في المسألة السابقة أن فئة من المتكلمين قالت بالثبوت أو الشيئية للعدم أو للماهيات المعدومة ، وقد طرح الفلاسفة لرد نظريتهم بحث مساوقة الوجود والشيئية ، كما بيّن ان من شبهاتهم التي أدت إلىٰ قولهم بالثبوت للمعدوم مسألة المعدوم المطلق والخبر عنه بأنّه لا يمكن أن يخبر عنه ، ولذا بحث الفلاسفة هذه المسألة

---

١ ـ كان البحث في الفصل السابق يرتبط بشكل ما بالعدم ، وهو هل للعدم ثبوت وشيئية أم لا ؟

٢ ـ درر الفوائد ، ج ١ ، ص ١٥٠.

حتى يجيبوا على شبهة المعدوم المطلق ، وهكذا فانّ البحث عن إمتناع اعادة المعدوم يتوجّه إلىٰ كلام تلك الفئة من المتكلمين التي اعتبرت اعادة المعدوم ممكناً في مسألة « امتناع إعادة المعدوم » ، ولذا فإن طرح هذه المباحث هو نوعاً ما مكمل لمباحث الوجود ، ولإثبات أنّه ليس للعدم أي حكم من حيث هو ، والأحكام مثل الثبوت والشيئية والتمايز والعلية الأخبار ونظائرها هي كلها للوجود ، ويقتضي اثبات هذا المطلب أن يبحث عن المقابل للوجود أي العدم ، وان يُجاب ضمنه على شبهات وإشكالات من يقول بالواقعية والحكم والأثر الواقعي للعدم.

٢ ـ المطلب الثاني : وهو انّه أساساً مفهوم العدم من المفاهيم والمعقولات العامة الفلسفية التي تشكل موضوعات الأبحاث الفلسفية ، وليس لمفهوم العدم دور أقل من مفهوم الوجود والمفاهيم الأُخرىٰ الفلسفية مثل الوجود والإمكان والوحدة والكثرة والقوة والفعل والعلة والمعلول و ... وبشكل خاص في المباحث المرتبطة بعلم المعرفة (ما يشكل الفلسفة النقدية لكانت) ، ويقول الشهيد مطهري ﴿ تَتِّئُ ﴾ في هذا المجال :

« لاشك أنه ليس للعدم واقع عيني ، ولكن من دون شك أن له مفهوم في ذهننا يغاير مفهوم الوجود ، ويغاير أيضاً مفاهيم الماهيات ، ولا يمكن القول أن القضايا التي يدخل في تركيبها العدم والمعدوم أقل من القضايا التي يدخل في تركيبها الوجود والموجود فتصوراتنا وأفكارنا الذهنية كما تختلط مع سلسلة من الماهيات تختلط أيضاً بالعدم والمعدوم ، فالعدم والمعدوم ـ كما الماهيات ـ وإن لم يكن لها حساب في دفتر الواقع ، ولكن لها حساب مهم في دفتر تفكير الذهن ، ونحن قلنا في هوامش « أُصول الفلسفة والمذهب الواقعي » انّه إذا لم نعرف بشكل كامل الذهن وأُسلوب تفكير الذهن لا يمكن أن نمتلك فلسفة بالمعنىٰ الواقعي.

وبعبارة أُخرىٰ ليس للعدم والمعدوم دور في مرحلة العينية والواقع ولكنه من الأركان الضرورية للمعرفة ، فكما أنّه بدون تصور الوجود والكلية والجزئية وسائر المعقولات الثانية الفلسفية والمنطقية لا تتيسر المعرفة ، فهي أيضاً لا تتيسير بدون تصور العدم والمعدوم» [(١)].

كيفية ظهور مفهوم العدم الخاص والعدم المطلق :

هنا يجب أن تبحث كيفية تصورنا لمفهوم العدم وانه من أين يرد إلى أذهاننا ، لانّه ليس للعدم واقع خارج الذهن حتى يأتي مفهوم العدم إلىٰ الذهن عن طريق إدراكه . وطبعاً لا يختص هذا السؤال بمفهوم العدم ، بل يطرح في مورد كل المفاهيم الاعتبارية (المعقولات الثانية الفلسفية) ، وسنبيّن كيفية ظهور المفاهيم الإعتبارية في خاتمة المرحلة الرابعة ، وما نذكره هنا أمران:

١ ـ تصور أن كل المفاهيم الذهنية تظهر عن طريق الإدراك المباشر للواقعيات الخارجية تصور باطل ، والمعقولات الأولية فقط (المفاهيم الماهوية) التي لها هذه الخصوصية ، وليس فقط مفهوم العدم بل ان جميع المفاهيم الإعتبارية لا ترد الذهن عن طريق الإدراك المباشر للواقعيات الخارجية.

٢ ـ حول نحو ظهور مفهوم العدم للذهن نذكر بياناً للمصنف العلامة (رحمه اللّه) في هوامش الأسفار :

« إنا نجد الكثرة من الموجودات كزيد وعمرو وغيرهما ، ثم نقيس بعضاً إلىٰ بعض ، مثل إنا نتصور زيداً ، ثم إذا تصورنا عمروا لم نجد زيداً

---

١ ـ شرح مختصر منظومه ، ج ١ ، ص ١٤٧.

عند هذا التصور ، فيغلط الذهن فيتوهم عدم الوجدان وجدان العدم ، فينتزع عدم زيد من وجود عمرو وعدم عمرو من وجود بكر مثلاً فيحصل الأعدام الخاصة بمنزلة الأفراد الكثيرة ثم ينتزع العدم المطلق منها كانتزاع الكلي من أفراده » [1].

ويرتبط هذا المطلب بكيفية ظهور مفهوم العدم في مرحلة الإدراكات التصورية ، وكيفية ظهور العدم في مرحلة التصديقات هو البحث الذي طرح في هذا الفصل وسيأتي توضيحه.

نظريتان في مورد التمايز والعلية في العدم :

١ ـ نظرية الفلاسفة والمحققين من المتكلمين المسلمين : وهي أنّه لا مجال للتمايز والعلية في العدم من حيث هو ، وإن كان التمايز والعلية يستعملان في مورد الأعدام الخاصة ، ولكنه ليس بلحاظ نفس العدم ، بل بلحاظ الملكات والموجودات التي أُضيف العدم إليها ويكون التعبير مجازياً كما بيّن.

٢ ـ نظرية مجموعة من المتكلمين التي تعتقد ان للعدم تمايزاً من حيث هو.

وبدون شك أنّه إذا لم نقل للعدم بأية واقعية فلن نقول بالتمايز والعلية له ولذا الكلام الحق في هذه المسألة هو النظرية الأُولىٰ ، والتمايز هو في الواقع من تلك الوجودات ، مثل وجود زيد ووجود عمر ، ولكن الذهن ينسب هذا التمايز إلىٰ عدم زيد وعدم عمر بسبب الشبهة التي يقع فيها ، ويقول : يمتاز عدم زيد عن عدم عمرو.

فواقعية هذه القضية هي أن وجود زيد غير وجود عمرو ، أو ليس وجود زيد عين وجود عمرو ، ولكن الذهن يحكي احياناً هذه الواقعية بكيفية أُخرىٰ وهي

---

١ ـ الأسفار ، ج ١ ، ص ٣٤٩.

أن عدم زيد غير عدم عمرو. ومسألة العلية في العدم هي أيضاً بهذه الكيفية، فمثلاً عندما يقال: عدم الغيم علة عدم المطر، أو عدم النار علة عدم الحرارة، فهذه العبارة تعبير مجازي عن رابطة العلية بين الغيم والمطر والنار والحرارة، ويمكن التعبير عن هذه الرابطة الواقعية بكيفيتين:

١ ـ يأتي الغيم، وفي النتيجه تمطر. (تعبير حقيقي).

٢ ـ لا يأتي الغيم، وفي النتيجة لا تمطر. (تعبير مجازي).

وكلا التعبيرين مبيّن لرابطة العلية بين الغيم والمطر والتي هي واقع تكويني.

تفاوت العدم المضاف وعدم الملكة:

من اللازم ذكر هذه المسألة وهي أن إصطلاح العدم المضاف يتفاوت مع إصطلاح عدم الملكة فالعدم المضاف أعم من عدم الملكة، والمقصود من العدم المضاف هو العدم الخاص (في مقابل العدم المطلق)، سواءً كان المضاف إليه جوهراً أو عرضاً، لكن المقصود من عدم الملكة عدم واقعية عرض (صفة) لموضوع له قابلية ظهور تلك الصفة فيه، مثل العمىٰ الذي هو عدم الصفة أو قدرة البصر في الإنسان (أو موجود آخر فيه قابلية وشأنية البصر من الناحية التكوينية)، ومثل الجهل الذي هو عدم صفة العلم في الإنسان.

وما يبحث في هذا الفصل هو العدم المضاف أو العدم المقيد والخاص، لا عدم الملكة بالمعنى الذي يبحث عنه في مبحث الوحدة والكثرة، ويُعد من الأقسام الأربعة للتقابل.

وعلى كل الأحوال فالذين قالوا بحظٍ من الوجود لأعدام الملكات وللأعدام

المضافة ، يجب أن يقولوا بالتمايز والعلية لها أيضاً[١] ، أو ليس التعبير بأن لعدم الملكة أو للعدم المضاف حظ من الوجود تعبير مجازي والمقصود ان للملكة أو المضاف إليه واقع ووجود.

ويقول المحقق الطوسي (رحمه اللّه) في تجريد الإعتقاد : « **وقد يتمايز الأعدام ولهذا استند عدم المعلول إلىٰ عدم العلة لا غير ... وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج وإن جاز في الذهن ...** »[٢] .

ظاهر هذه العبارة انه يقول بالتمايز والعلية الواقعية للعدم ، ولذا اعتبره المرحوم اللاهيجي في عداد القائلين بتمايز الأعدام[٣] ، ولكن مع الإلتفات إلىٰ ان العدم بما هو عدم ليس له أية واقعية ، والتمايز فرع الواقعية ، يجب القول ان مقصود حكيم ومتكلم الشيعة المشهور هو نظرية الحكماء التي بيّنت ، أي ان التمايز والعلية بالأصالة وبالذات من الوجود ، ولكن بعد ان يضاف العدم إلىٰ الوجود يكسب بالعرض والمجاز نوعاً من العلية ، والشاهد على هذا المطلب أن المحقق اللاهيجي الذي اعتبر الخواجه (الطوسي) من القائلين بتمايز الأعدام ، قد نسب نظرية تمايز

---

١ ـ يقول صدر المتألهين ﴿ تَبِّرُّ ﴾ في مورد الفرق بين العدم المطلق والعدم الخاص : « إن العدم الخاص كما أن مفهومه كالعدم المطلق باعتبار التمثل العقلي له حصة من الوجود المطلق ، كذلك موصوفه بخصوصه له حظ ما من الوجود ولهذا حكم بافتقاره إلىٰ موضوع كما تفتقر الملكة إليه » . الاسفار ، ج ١ ، ص ٣٤٤.
ويقول المصنف في مجال الفرق بين تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة : « واما تقابل العدم والملكة فللعدم فيه حظ من التحقّق لكونه عدم صفة من شأن الموضوع ان يتصف بها فينتزع عدمها منه ...» ، بداية الحكمة المرحلة (٨) ، تتمة.

٢ ـ كشف المراد ، ط قم ، مصطفوي ، ص ٢٣.

٣ ـ شوارق الإلهام ، ص ٧٢.

الأعدام إلىٰ الحكماء والمحققين من المتكلمين المسلمين [١].

ولكن في نفس الحال لهذه العلية المجازية بين عدم العلة وعدم المعلول من ناحية مقام الثبوت نفس الأمرية التي لا تقبل التغيير والتبديل، فمثلاً لا يمكن إعتبار عدم المعلول علة لعدم العلة، نعم يمكن جعل كل منهما علة (دليلاً) للآخر في مقام الإثبات والدلالة. وهذا المطلب هو ما ذكره المحقق الطوسي ببيان لطيف.

والمطلب الذي ذكره العلامة في الهامش بصورة « إن قلت وقلت » يرجع إلىٰ هذا المطلب، حيث أن التعبير المجازي عن واقعية ما غير التعبير الكاذب عنها. لكن إذا قلنا أن عدم العلة (في الخارج) علة لعدم المعلول فإنه وإن كان تعبيراً مجازياً ولكنه ليس كاذباً قطعاً، وله نفس الأمر ويطابقه في حدود المجازية.

---

١ ـ نفس المصدر.



الفصل الحادي عشر

في أنّ المعدوم المطلق لا خبر عنه

ويتبيّن ذلك بما تقدم [١] : أنّه بطلان محض لا شيئيّة له بوجه ، وإنّما يخبر عن شيء بشيء .

وأمّا الشبهة بأنّ قولهم : « المعدوم المطلق لا يخبر عنه » يناقض نفسه ، فانّه بعينه إخبار عنه بعدم الإخبار، فهي مندفعة ، بما سيجيء في مباحث الوحدة والكثرة [٢] ، من أنّ من الحمل ما هو أوّليّ ذاتيّ ، يتّحد فيه الموضوع والمحمول مفهوماً ويختلفان اعتباراً [٣] ؛ كقولنا : « الانسان إنسان » .

ومنه ما هو شائع صناعيّ ، يتحدان فيه وجوداً ويختلفان مفهوماً ؛ كقولنا : «الإنسان ضاحك » .

المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأوّليّ ، ولا يخبر عنه ؛

وليس بمعدوم مطلق، بل موجود من الموجودات الذهنيّة ، بالحمل الشائع .

ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض .

وبهذا التقريب يندفع الشبهة عن عدّة قضايا توهم التناقض ؛ كقولنا : «الجزئي جزئيّ » وهو بعينه « كلّيّ » يصدق على كثيرن ،

وقولنا : «شريك الباري ممتنع» مع أنّه معقول في الذهن فيكون موجوداً فيه

---

١ ـ الفصل التاسع .

٢ ـ الفصل الثالث من المرحلة الثامنة.

٣ ـ لابد من ذكر أن تفاوت الموضوع والمحمول في الحمل الذاتي الأولي ليس فقط بالإعتبار والفرض كالمثال المذكور في المتن ، بل يكون أحياناً بالاجمال والتفصيل والإبهام والتحصيل ، وسيأتي تفصيل هذا المطلب في بحث الوحدة ، الكثرة (ش) .

«ممكناً».

وقولنا: الشيء إمّا ثابت في الذهن أو لا ثابت فيه» واللاثابت في الذهن ثابت فيه، لأنّه معقول.

وجه الاندفاع: أنّ الجزئيّ جزئيّ بالحمل الأوّلي، كلّيّ بالشائع. وشريك الباري شريك الباري، بالحمل الأوّليّ؛ وممكن مخلوق للباري، بالشائع، واللاثابت في الذهن كذلك، بالحمل الأُولي؛ وثابت فيه بالشائع.

شرح المطالب

شبهة المعدوم المطلق :

المقصود من المعدوم المطلق ذات وماهية فرضية لا تتمتع بأية مرتبة من مراتب الوجود، فليس لها لا وجود ذهني ولا وجود خارجي لا بالقوة ولا بالفعل. وبتعبير صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ ان العدم المطلق يساوي رفع جميع مراتب الوجود(١).

ولا شك انّه ليس للذات المفروضة صلاحية أي حكم ومن جملته الأخبار، أي ليس له قابلية وصلاحية أن يقع مخبراً عنه، ولكن يعلم بقليل من التأمل ان نفس هذا الكلام هو إثبات لحكم ونوع من الإخبار عنه، لانّه عندما نقول: « ليس للمعدوم المطلق أي حكم » أو « لا يخبر عن المعدوم المطلق » فالقضية حملية لها مخبر عنه ومحكوم عليه، و « المخبر عنه » و « المحكوم عليه » الذي لها هو المعدوم المطلق، وإن كان « المخبر به »، و « المحكوم به » الذي لها هو عدم الإخبار وعدم الحكم، ولذا فعندما نقول: « لا يخبر عن المعدوم المطلق ولا يثبت له حكم » فقد أخبر عنه في الواقع وقد اثبتنا له حكماً، وهذا تناقض واضح.

وطبعاً يوجد هنا شبهتان: الأُولىٰ شبهة المعدوم المطلق، والأُخرىٰ شبهة المجهول المطلق. ويرتبط امتناع الإخبار بالمجهول المطلق، وما يرتبط بالمعدوم المطلق هو إمتناع الحكم، وإن كان الإخبار نوع من الحكم، وفي النتيجة يمكن القول ان شبهة المجهول المطلق تعد من مصاديق شبهة المعدوم المطلق، ولكن الخبرية

---

١ ـ « مطلق الوجود للشيء المتحقق بأي نحو من الأنحاء وطور من الأطوار يقابله العدم المطلق المساوق لرفع جملة الموجودات »، الأسفار، ج ١، ص ٣٤٥.

تتناسب مع المعلومية وكذلك الحكم مع الثبوت ، ولذا طرحت هاتان الشبهتان منفصلتان في كلام صدر المتألهين [(١)].

جواب الشبهة

جواب الشبهة هو تفاوت الحمل الذي يعد من الأفكار المبتكَرة لصدر المتألهين ﴿﴾ ، فقد أضاف شرط وحدة الحمل إلىٰ الوحدات الثمان المعروفة في باب التناقض ، وفي النتيجة يقع التناقض عندما تتحد القضيتان من ناحية الحمل الأولي الذاتي والحمل الشايع الصناعي ، ولكن إذا كان الحمل في إحداهما أولياً وفي الأُخرىٰ شايعاً ، فهما وإن كانتا تتحدان من الجهات الأُخرىٰ لكنه لايقع التناقض ، وقد إستفاد من هذا الأصل في موارد كثيرة، ومن جملتها حل الإشكال المعروف في باب الوجود الذهني والذي سيأتي شرحه في المرحلة القادمة ، وقد أجاب على شبهة المجهول المطلق والمعدوم المطلق ونظائرها من خلال الإستفادة من هذا الأصل أيضاً، وهنا نذكر عباراته في هذا الخصوص :

« وقد ذكرنا اختلاف حمل الشيء على الشيء بالذاتي الأولي والعرضي الصناعي ، وبه يندفع إشكال المجهول المطلق وما شاكله.

ففي هذا الموضوع نقول : للعقل ان يتصور جميع المفهومات حتى عدم نفسه ، وعدم العدم ، والمعدوم المطلق ، والمعدوم في الذهن ، وجميع الممتنعات ، وله ان يعتبر المجهول المطلق ، ومفهومي النقيضين، ومفهوم الحرف ، ويحكم عليها بأحكامها ، كعدم الإخبار في المجهول المطلق ، ونفي الإجتماع في النقيضين ، وعدم الإستقلال في المفهومية في الحرف ، لا على

---

(١)نفس المصدر ، ص ٢٣٩ و ٣٤٧.

أن يكون ما يتصوره ذات المجهول المطلق، وحقيقة النقيضين: وفرد الحرف، وشخص العدم المطلق وشريك الباري، إذ كل ما يتقرر في عقل أو وهم فهو من الموجودات الإمكانية والمعاني الملحوظة بالذات بحسب الحمل الشائع، ولكن يحمل عليها عناوينها بالحمل الأولي فقط، فلم يحمل على شيء منها أنّه اجتماع النقيضين أو المعدوم المطلق وشريك الباري مثلاً بالحمل الشائع العرفي، لأن هذه المفهومات ليست عنواناً لشيء من الطبائع الثابتة في عقل أو خارج، بل العقل بتعمّله الذي له، يقدّر ويفرض أن شيئاً من هذه المفهومات عنوان لفرد ما باطل الذات ممتنع التحقق أصلاً. فيحكم عليه، لأجل تمثل هذا المفهوم الذي قدّر كونه معنوناً بها بامتناع الحكم عليه أصلاً، أو الاخبار عنه رأساً أو الوجود له مطلقاً، أو الاستقلال في مفهومه بوجه؛ كل ذلك على سبيل ايجاب قضية حملية غير بتية في قوة شرطية لزومية غير صادقة الطرفين، فكان مفهوم المجهول المطلق من حيث يتمثل نفسه يتوجه عليه صحة الإخبار عنه، وإن إمتناع الإخبار إنما يتوجه إليه باعتبار الإنطباق على ما فرضه العقل أنّه فرض له تقديراً. وعلى هذا القياس حكم نظائره كالمعدوم المطلق في كونه لا يحكم عليه...»[1].

دراسة وتوضيح:

حاصل ولب الجواب هو أن ما وقع محكوماً عليه ومخبراً عنه في هذه القضية هو مفهوم المعدوم المطلق والمجهول المطلق، وما يمتنع الحكم عليه والاخبار عنه هو

---

١ ـ نفس المصدر ص ٣٤٥ ـ ٣٤٧.

المصداق الفرضي لهذين المفهومين .

وبعبارة أُخرىٰ : ما حكم عليه وأخبر عنه بالحمل الأولي هو المجهول المطلق والمعدوم المطلق ، ولكنه بالحمل الشايع من مصاديق الموجود ، فلم يحكم على المعدوم المطلق ، ولم يخبر عن المجهول المطلق ، ولذا فقد أخبر عن المعدوم المطلق بالحمل الأولي، ولم يخبر عنه بالحمل الشايع .

ويتوافق هذا البيان بشكل كامل مع عبارة المصنف في نهاية الحكمة [١] ، ولكنه لا يتوافق مع عبارة المتن (بداية الحكمة) ، لأنّه قد ذكر في المتن عكس هذا المطلب : « المعدوم المطلق ، معدوم مطلق بالحمل الأولي ولا يخبر عنه ، وليس بمعدوم مطلق بل موجود من الموجودات الذهنية بالحمل الشايع ولذا يخبر عنه بعدم الإخبار عنه فلا تناقض » .

وبنظر الشارح ان عبارة كل من النهاية والبداية صحيحة ، وكلاهما يرجع إلى مطلب واحد ، التوضيح : يقع وصف الأولي والشايع أحياناً لمجموع القضية ، ويقال الحمل فيهذه القضية حمل أولي أو حمل شايع ، وفي هذه الصورة إذا كان موضوع القضية مفهوم الإنسان ، ونريد أن نشكل قضية يكون الحمل فيها أولي ذاتي، يجب أن يكون محمولها أيضاً مفهوم الإنسان (الإنسان إنسان) ، وقد وقع الحمل الأولي وصفاً لكل القضية فيبداية الحكمة .

وقالوا على هذا الأساس : المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي ، أي ان مفهوم كل من الموضوع والمحمول هو المعدوم المطلق ، ولاشك ان المعدوم المطلق باطل محض بهذا الإعتبار (ذات المعدوم المطلق) ويمتنع الإخبار عنه ، وليس لهذه

---

١ ـ المعدوم المطلق بالحمل الشايع لا يخبر عنه وبالحمل الأولي يخبر عنه بأنّه لا يخبر عنه.

الذات أية واقعية ، إلا المصاديق الفرضية والتقديرية ، ويعبر عن المصداق الفرضي والتقديري بالمعدوم المطلق بالحمل الشائع، وهي عبارة نهاية الحكمة ، وفي هذه الصورة لم يقع الحمل الأولي والشايع صفة لمجموع القضية ، بل جعل وصفاً للموضوع .

وقيل : المعدوم المطلق بالحمل الشايع يعني أن المصاديق والأفراد الفرضية للمعدوم المطلق معدومة مطلقاً ، أي باطلة بالذات ويمتنع الإخبار عنها.

وحتى نميز بين هذين الإعتبارين بشكل كامل يجب في الصورة التي يجعل فيها عنوان الحمل الأولي والحمل الشايع وصفاً لمجموع القضية أن يقال في الأخير :

المعدوم المطلق معدوم مطلق بالحمل الأولي .

المعدوم المطلق مفهوم ذهني بالحمل الشايع .

وان يذكر ، بعد الموضوع كلما كانا قيداً له ، فيقال :

المعدوم المطلق بالحمل الأولي مفهوم ذهني .

المعدوم المطلق بالحمل الشائع مصداق فرضي باطل الذات.

وسيكون في النتيجة مفاد الحمل الأولي في الإعتبار الأول هو مفاد الحمل الشايع في الإعتبار الثاني ، وبالعكس فيكون كلا التعبيرين مبيناً لواقع ما.

وقد التَفتُّ إلىٰ هذا المطلب لأول مرة في أبحاث المنطق ، لانّه للمرحوم المظفر عباراتان في بحث العنوان والمعنون وبحث التناقض تتفاوتان بشكل كامل ، فيقول في بحث العنوان والمعنون :

« **الجزئي بالحمل الأولي كلي لا جزئي فيصدق على كثيرين** » .

ويقول في بحث التناقض :

« **الجزئي جزئي أي بالحمل الأولي ، والجزئي ليس بجزئي ، أي**

بالحمل الشايع ، لان مفهوم الجزئي من مصاديق مفهوم الكلي ، فإنّه يصدق على كثيرين » .

فكما تلاحظون ، قد جعل الحمل الأولي في بحث العنوان والمعنون وصفاً للموضوع ، وقال ان الجزئي بالحمل الأولي كلي ، وجعل الحمل الأولي في بحث التناقض وصفاً للقضية وقال ان الجزئي بالحمل الأولي كلي ، فقد حكم في المورد الأول بكلية الجزئي ، وحكم في البحث الثاني بجزئيته ، وليس بينهما أية منافاة كما بُيّن .

كلام ل « گورگياس » :

گورگياس من الوجوه المعروفة ومن رؤساء المذهب السوفسطائي ، وقد نقل عنه كلام يشبه كثيراً شبهة المعدوم المطلق ، وقد قال لإثبات مدّعاه أي عدم الفرق بين الوجود والعدم :

« لا يستطيع أحد أن ينكر أن العدم عدم ، ولكن عندما نصدق هذه العبارة فنحن مضطرون لان نصدق ان العدم موجود (أي ان قضية العدم عدم قضية موجبة ، وقد أثبت فيها العدم للعدم ، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ، فقد فرض الثبوت والوجود للعدم في القضية المذكورة)، فقد صدقنا من جهة أن الوجود موجود ، واثبتنا من جهة أُخرىٰ ان العدم موجود ، فلا فرق بين الوجود والعدم ، وفي النتيجة الوجود (مثل العدم) ليس موجوداً » [١] .

---

١ ـ سير حكمت در أروپا ، ج ١ ، ص ١٢ .

والجواب أنّه قد خلط بين مفهوم العدم ومصداقه في قضية : العدم عدم ، فقد أثبت الوجود للعدم وأيضاً قد نفى الوجود عنه ، لكن اثبات الوجود يرتبط بمفهوم العدم ، ومفهوم العدم هو من مصاديق مطلق الوجود ، في حين أنّه قد نفى الوجود عن المصداق الفرضي للعدم ، فالعدم بالحمل الأولي (مفهوم العدم) موجود ، ولكن العدم بالحمل الشايع (مصداق العدم) عدم ، وأيضاً يمكن القول ان العدم عدم بالحمل الأولي ، أي ان ذات العدم هو ذات العدم ، وليس له أي ثبوت ، والعدم موجود بالحمل الشايع ، أي ان مفهوم العدم من مصاديق الموجود.



الفصل الثاني عشر

في إمتناع إعادة المعدوم بعينه

قالت الحكماء : « إنّ إعادة المعدوم بعينه ممتنعة » ، وتبعهم فيه بعض المتكلمين، وأكثرهم على الجواز.

وقد عدّ الشيخ « امتناع إعادة المعدوم » ضروريّاً ؛ وهو من الفطريّات ، لقضاء الفطرة ببطلان شيئيّة المعدوم ، فلا يتّصف بالاعادة.

والقائلو ن بنظريّة المسألة احتجّوا عليه بوجوه :

منها : أنّه لو جاز للمعدوم فيزمان أن يعاد في زمان آخر بعينه ، لزم تخلّل العدم بين الشيء ونفسه ، وهو محال، لأنّه [١] حينئذ يكون موجوداً بعينه في زمانين بينهما عدم متخلل .

حجّة أُخرىٰ : لو جازت إعادة الشيء بعينه بعد انعدامه ، جاز إيجاد ما يماثله من جميع الوجوه ابتداءً واستئنافاً ؛ وهو محال . أمّا الملازمة فلأنّ « حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد » ، ومثل الشيء ابتداءً ومعاده ثانياً لا فرق بينهما بوجه ، لأنّهما يساويان الشيء المبتدأ من جميع الوجوه . وأمّا استحالة اللازم فلاستلزام اجتماع المثلين فيالوجود عدم التميز بينهما ، وهو وحدة الكثير من حيث هو كثير ؛ وهو محال.

حجّة أُخرىٰ : إنّ اعادة المعدوم توجب كون المعاد هو المبتدأ ؛ وهو محال ، لاستلزامه الانقلاب أو الخلف . بيان الملازمة : أنّ إعادة المعدوم بعينه يستلزم كون

---

١ ـ بيان للملازمة لإستحالة اللازم (ش) .

المعاد هو المبتدأ ذاتاً وفي جميع الخصوصيّات المشخصّة حتّى الزمان ، فيعود المعاد عين المبتدأ ، وهو الانقلاب أو الخلف .

حجّة أُخرىٰ : لو جازت الإعادة لم يكن عدد العود بالغاً حدّاً معيّناً يـقف عليه ، إذ لا فرق بين العودة الأُولىٰ والثانية وهكذا إلىٰ ما لا نهاية له ، كما لم يكن فرق بين المعاد والمبتدأ ، وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخّص [١] .

احتجّ المجوّزون بأنّه لو امتنعت إعادة المعدوم ، لكان ذلك إمّا لماهيّته، وإمّا للازم ماهيّته ؛ ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء ، وهو ظاهر ، وإمّا لعارض مفارق ؛ فيزول الامتناع بزواله.

وردّ بأنّ الإمتناع لأمر لازم لكن لوجوده وهويّته ، لا لماهيّته ، كما هو ظاهر من الحجج المتقدّمة .

وعمدةُ ما دعاهم إلىٰ القول بجواز الاعادة زعمُهم أنّ المعاد ، وهو ممّا نطقت به الشرائع الحقَّة ، من قبيل إعادة المعدوم.

ويردّه : أنّ الموت نوع استكمال ، لا انعدام وزوال [٢] .

---

١ ـ ولا مرجّح لبعض تلك الاعداد ، فالحاصل حينئذ : أنّ التعيّن ؛ أي التشخّص ، ممّا لابد منه في الوجود ، لأنّ الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد ؛ مع أنّه لا مرجّح لتعيّن عدد خاص منها.

٢ ـ فان قيل : هذا إنّما يتمّ لو كان الموت استكمالاً للروح والبدن جميعاً وهو غير مسلّم ؛ وأمّا لو كان استكمالاً للروح فقط ، فالاشكال على حاله ؛ لأنّ إعادة البدن حينئذ من إعادة المعدوم .

قيل : شخصيّة الإنسان بنفسه ، دون بدنه المتغيّر دائماً ؛ فالإنسان العائد في المعاد بالنفس والبدن عين الإنسان الذي كان في الدنيا ، سواء كان الموت استكمالاً للروح فقط ، وكان البدن العائد معها بايجاد جديد ؛ أو كان الموت استكمالاً للروح والبدن ، وكان البدن العائد مع الروح هو البدن الدنيوي المستكمل ؛ فالإنسان بنفسه وبدنه هو الذي كان في الدنيا بعينه . ـ منه (قدس سره).

شرح المطالب

الآراء والأقوال في مورد إعادة المعدوم :

اعادة المعدوم من جملة المسائل المختلف عليها بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين ، وننقل هنا أقوالهم وآراءهم في هذا المجال :

١ ـ اعتبر الفلاسفة المسلمون بالإتفاق ان اعادة المعدوم ممتنعة.

٢ ـ كثير من المتكلمين الأشعريين هم الطرف المقابل للفلاسفة ، فقد فسروا العدم بمعنىٰ بطلان وفناء ذات الموجود ، وقالوا بجواز إعادته.

٣ ـ المتكلمون المعتزلون فئتان ، فئة من مشايخهم اعتبرت إعادة المعدوم ممكنة ، ونظريتهم هذه تتفرع عن نظرية نقلت سابقاً عنهم في باب المعدوم ، وهي انهم قالوا بالثبوت والشيئية للماهيات الإمكانية قبل الوجود ، وعلى هذا الأساس اعتقدوا ان ماهياتهم ستبقىٰ على ثبوتها القبلي بعد المعدومية ، ولن تنعدم ذاتهم ، بل ستزول صفة الوجود ، وبما أنّه تبقىٰ الذات والماهية الخاصة بكلٍّ ، فستكون اعادتها ممكنة.

٤ ـ اعتبرت فئة من المتكلمين المعتزلين مثل أبي الحسين البصري ومحمود الخوارزمي أن اعادة المعدوم ممتنعة ، وقالوا في تفسير العدم ان المقصود من معدومية الموجودات أن أجزاءها تتفرق وتسقط عن حيز الإنتفاع ، لا انها تفنى بشكل كلي.

٥ ـ المتكلمون الإمامية فئتان ، فالبعض اعتبره ممكناً والبعض ممتنعاً ، فأبو إسحاق إبراهيم بن نوبخت مؤلف الياقوت اعتبره ممكناً ، ولكن الخواجه نصير الدين وإبن ميثم البحراني والعلامة الحلي (رحمهم اللّه) اعتبروه ممتنعاً وفسروا الفناء

والعدم بتفرق الاجزاء لا المعدومية بشكل كلي [١].

ما هو المقصود من اعادة المعدوم ؟

أهم مطلب في هذه المسألة ان يشرح ويبين اعادة المـعدوم بشكـل كـامل ويتضح المقصود منه ، لانّه إذا كان للإنسان تصور صحيح وواضح عنه لن يكون لديه أدنىٰ تردد أو تأمل في امتناعه ، وكما إدعىٰ الشيخ الرئيس فإن هذه المسألة من البديهيات والفطريات العقلية ، والآن نرىٰ ما المقصود من اعادة المعدوم ؟.

تستعمل الإعادة في موارد ومعاني مختلفة :

١ ـ جمع الإجزاء المتفرقة : تستعمل كلمة الإعادة أحيناً بمعنىٰ جمع الإجزاء المتفرقة ، ولا يوجد أي تردد في إمكان هذا المعنىٰ إذا كان للمعيد القدرة على اداء هذا العمل وإذا كان لديه أيضاً علم شامل وجامع بالنسبة إلىٰ جميع الأجزاء المتفرقة، ولن يكون أي مانع عقلي في تحقق الإعادة [٢] . ولن يبحث هذا المعنىٰ للإعادة في هذا الفصل.

٢ ـ ايجاد موجود مشابه للموجود الأول : بعض من لم يدقق بشكل كافٍ في هذه المسألة فسر الإعادة بمعنىٰ ايجاد موجود مشابه لما عُدم ، حيث ان المـوجود الثاني هو غير الموجود الأول من ناحية الهوية والذات ، ولكنه يشـابه المـوجود الأول بشكل كامل من ناحية الشكل والصورة الظاهرية والكمية واللون وامثالها بحيث لا يظهر أي تفاوت بينهما في النظرة العادية والتشخيص العرفي . وهذا المعنىٰ ليس مورداً للبحث في إعادة المعدوم ، لانّه لا يوجد أي إشكال عقلي في إمكـان ايجاد هكذا موجود ، ولا ينكره أحد.

---

١ ـ قواعد المرام ، ص ١٤٧ ، انوار الملكوت ، ص ١٩٧ . كشف المراد ، ص ٣١٧.

٢ ـ أنوار الملكوت ، ص ١٩١.

٣ ـ تكرار وجود الهوية : كل موجود ليس له أكثر من ذات وهوية ، وبناءً على أصالة الوجود فإن هوية وذات كل موجود هي عين وجوده ، ولذا فكما أنّه ليس لكل موجود أكثر من ذات وهوية لن يكون له أكثر من وجود.

ومن جهة أُخرىٰ فإن كلاً من الموجودات قد اختصت بها مرتبة من الواقع والوجود ، ولا يمكن أن تنفك بأي وجه عن تلك المرتبة ، فواقعية كل موجود هي عين تلك المرتبة التي تملؤها ، وانسلاخ وانفكاك ذلك الموجود عن مرتبته وجعله في مرتبة أُخرىٰ هو نظير ان نرفع العدد « ٤ » عن مرتبته ونجعله في مرتبة العدد « ٥ » وفي نفس الحال يكون العدد « ٤ » ولا يوجد أي شك وتردد في محالية هذا المطلب.

واعادة المعدوم هي مورد بحث هذا المعنى ، أي أن الموجود الذي اختصت به مرتبة من الواقع واحتل زماناً ما نجعله في مرتبة وزمان آخرين ، وقال صدر المتألهين ﴿ قدس سره ﴾ بعد نقل هذا المطلب :

« هذا ما رامه العرفاء بقولهم : إن اللّه لا يتجلىٰ في صورة مرتين » [١].

وقد طرح المصنف العلامة (رحمه اللّه) في نهاية الحكمة هذا البحث تحت عنوان « لا تكرر في الوجود » .

وقال في شرحه :

« كل موجود في الأعيان فإن هويته العينية وجوده على ما تقدم من أصالة الوجود ، والهوية العينية تأبىٰ بذاته الصدق على كثيرين وهو التشخص ، فالشخصية للوجود بذاته . فلو فرض لموجود وجودان كانت هويته العينية الواحدة كثيرة وهي واحدة ، هذا محال .

وبمثل البيان يتبين إستحالة وجود مثلين من جميع الجهات لأن

---

١ ـ الاسفار ، ج ١ ، ص ٣٥٣.

لازم فرض مثلين اثنين التمايز بينهما بالضرورة ، ولازم فرض التماثل من كل جهة عدم التمايز بينهما وفي ذلك اجتماع النقيضين . هذا محال.

وبالجملة من الممتنع ان يوجد موجود واحد بأكثر من وجود واحد ، سواء كان الوجودان مثلاً واقعين في زمان واحد من غير تخلل العدم بينهما أو منفصلين يتخلل العدم بينهما . فالمحذور وهو لزوم العينية مع فرض الاثنينية في الصورتين سواء » .

ثم قال :

« وهذا الذي تقرر من إستحالة تكرر الوجود لشيء مع تخلل العدم هو المراد بقولهم : اعادة المعدوم بعينه ممتنع » [1] .

ما هو المقصود من معدومية الموجود ؟

المطلب الآخر الذي يلزم شرحه وتوضيحه : ما هو المقصود من معدومية الموجود ؟ وأصلاً كيف يطرأ العدم على الموجود وينسب إليه ؟ .

يستعمل هذا المطلب بمعاني مختلفة بعضها صحيح وبعضها باطل .

١ ـ العدم بعنوان أمر معارض ومزاحم يطرأ على الوجود ، ويرفعه من متن الواقع كعدو وخصم له ، وهذا المعنىٰ هو التصور الموجود في أذهان العامة والمبتدئين ، وهو معنىً باطل ولا أساس له ووهم محض ؛ لان العدم العارض على الوجود لا يخرج عن صورتين :

أ ـ يطرأ على الوجود في نفس المرتبة والظرف الخاص الذي شغلها ، وهذا محال لانّه اجتماع للنقيضين.

---

١ ـ نهاية الحكمة ، المرحلة ـ ١ ـ ، الفصل ـ ٥ ـ.

ب ـ يطرأ العدم على الوجود ، لكن في مرتبة وظرف آخر ، وهذا المعنىٰ أيضاً محال ، لانه يستحيل أن ينوجد في مرتبة ووعاء آخر غير مرتبته ووعائه الخاص ، ولذا كلما كان وجود واحد وهوية واحدة فقط ، وذلك الوجود والهوية هما أسبابه وعلله التي تنتهي إلىٰ ذات واجب الوجود ، فإنهما يوجبان ظهوره ، فلا يتصور وجود آخر له حتىٰ يرفع العدم الوجود عن ذلك الموجود ويحل محله.

٢ ـ لا يأبىٰ الموجود الإمكاني في ذاته وماهيته عن العدم [١] ، وهذا المعنىٰ صحيح ، والعدم يترافق مع الموجود حتىٰ في ظرف الوجود ، والمقصود هو أنّه إذا أخذنا الموجود الإمكاني بقطع النظر عن أسباب وعلل وجوده ، ونظرنا إلىٰ ماهيته وذاته فلن يكون في ماهيته سوىٰ ذاته وذاتياته ، ولن يأبىٰ عن العدم ، وإن كان الوجود له واجباً وقطعياً مع الإلتفات إلىٰ مبادىء وعلل وجوده .

٣ ـ العدم السابق والعدم اللاحق : كل موجود يتصف بالعدم قبل تحقق الوجود المختص به وبعده ، ويقال ان كل موجود إمكاني محفوف بعدمين عدم سابق وعدم لاحق ، وهذا المعنىٰ للعدم ليس سوىٰ صنع قوة الوهم .

وحقيقة الأمر أن لكل موجود مرتبة ووعاء خاص من الوجود ، وكما بين سابقاً فإن طرو العدم على هذاالوجود محال ، وليس للعدم من حيث هو تمايز وتكثر (كما بيّن في الفصل السابق) ، ولكن قوة الوهم تنسب العدم إلىٰ هذه المرتبة الخاصة من الوجود ، ويسمىٰ الأول العدم السابق والآخر العدم اللاحق ، وعلى كل الأحوال لا يطرأ ولا يعرض على الموجود أي من هذين العدمين ، لان العدم السابق الذي قبل الوجود ، والعدم اللاحق هما نفس المعنىٰ الأول من معاني العدم وطروه على الوجود الذي اتضح بطلانه سابقاً [٢] .

---

١ ـ الممكن من ذاته ان يكون ليس ، ومن علته أن يكون أيس.

٢ ـ يرجع في هذا المجال إلىٰ الأسفار ، ج ١ ، ص ٣٥٣ ـ ٣٥٤.

دراسة نظرية « لاوازيه » :

يتضح من المباحث السابقة ان الموجود بالمعنىٰ الدقيق الفلسفي لا ينعدم ، والعدم لا يطرأ بأي وجه على الوجود ، والمقصود من المعدوم [١] في بحث إعادة المعدوم ان الموجود لا يتحقق في مرتبة أُخرىٰ غير مرتبته ووعائه الخاصين ، ويعبر عن انعدام الوجود في مرتبة ووعاء آخرين بعد مرتبته ووعائه الخاصين به بإنعدام الموجود ، وفي الواقع ليس انعداماً للموجود ، فإنعدام الموجود بالمعنىٰ الدقيق الفلسفي هو أن يطرأ العدم على الشيء في نفس المرتبة والوعاء الخاصين به والموجود فيهما ، وان يُرفع الموجود من تلك المرتبة. وهذا محال وغير ممكن.

« لاوازيه » عالم فرنسي معروف في الكيمياء في القرن السابع عشر الميلادي ، وقد أراد ان يثبت عن طريق العلم أنّه لا ينوجد أي معدوم ولا ينعدم أي موجود ، وبعد دراساته الكيميائية وصل إلىٰ هذه النتيجة أن مجموع مواد وأجرام هذا العالم ثابتة ولا تتغير ، وكل الموجودات والحادثات والفانيات التي تظهر أمامنا هي في الحقيقة كيفيات مختلفة التجزئة والتركيب وأنواع مختلفة من الإرتباطات التي توجدها الأجرام والمواد الثابتة للعالم بين بعضها.

وتناقش هذه النظرية من جهتين :

١ ـ أوهنت دراسات العلماء اللاحقين أصل بقاء المادة واثبتت ان فرض أجسام ومواد لا تفنىٰ ليس صحيحاً ، وفرضاً نحن مضطرون لان نقول بسبب أصلي ومادة المواد لموجودات هذا العالم ، ومادة المواد تلك هي أبسط بدرجات من الاجرام والمواد التي فرضها لاوازيه.

---

١ ـ كما ان المقصود من اعادة المعدوم تكرار الوجود وتحققه في مرتبة ووعاء آخر غير المرتبة والوعاء الخاصين به.

٢ ـ دليل لاوازيه على فرض الصحة أخص من مدعاه ، لان مدعاه أعم من المواد والاجرام ويشمل كل شيء . فهو بدل أن يقول ان أجرام هذا العالم ثابتة ، قال ان كل شيء ثابت ولا يتغير ، وبدل أن يبين قانوناً كيميائياً بيّن اصلاً فلسفياً مسلماً ، ودليله (على فرض الصحة) لا يشمل اثبات هذا المدعىٰ [١] .

دلائل امتناع اعادة المعدوم :

يتضح بشكل جيد مما بيّن حول معنىٰ إعادة المعدوم أن امتناع إعادة المعدوم يعد مطلباً بديهياً بشكل كامل(ومن الأوليات) الذي يكفي صرف تصوره في تصديقه ، وطبعاً يجب أن نلتفت إلىٰ أن هذا المطلب بالصورة الواضحة التي بيّن فيها هو من خصائص فلسفة صدر المتألهين ﴿ﻗﺌﺴﺮّﻩ﴾ ورؤيته الخاصة للوجود القائمة على أساس أصالة الوجود والتشكيك في حقيقة الوجود ، وخصوصية كل مرتبة من المراتب الطولية والعرضية للوجود هي عين هويته وواقعيته ، وكما ان طرو العدم على الوجود في مرتبته ووعائه الخاصين محال ، فإن اعادة المعدوم ، أي تبديل مراتب وحلقات الوجود ، وفصل الموجود عن مرتبته الخاصة وجعله في مرتبة أُخرىٰ هو أيضاً محال. نعم أصل هذا النوع من الرؤية ومعرفة الوجود الفلسفية هو رؤية ومعرفة وجود عرفانية ،كما ان صدر المتألهين (رحمه اللّه) قد صرّح بنفسه ان هذا البحث الفلسفي حول الوجود وامتناع اعادة المعدوم قد استُمد من الرؤية العرفانية والذوقية لأهل العرفان ، ثم ذكر أنّه يوجد إستبصارات أيضاً في كلمات مشايخ الفلسفة العامية مناسبة وكافية لأهل البحث ولمن له طبع مستقيم وكان مصوناً عن اللجاج والعصبية ، ثم نقل هذه الدلائل الاستبصارية ، وهي الدلائل التي ذكرت

---

١ ـ للإطلاع أكثر يرجع في هذا المجال يرجع إلىٰ : أُصول فلسفه وروش رئاليسم ، ج ٢ ، مقدمة المقاله (٨)

في متن بداية الحكمة ، وهذا شرح و توضيح هذه الدلائل .

ـ **الدليل الأول** : تستلزم اعادة المعدوم اجتماع النقيضين : ويفرض في هذا الدليل ثلاثة أزمنة :

١ ـ الزمان الموجود فيه الشيء.

٢ ـ الزمان المعدوم فيه.

٣ ـ الزمان الذي يعاد فيه.

ومن جهة أُخرىٰ فإن الفرض أن المُعاد يشابه الموجود الأول من كل الجهات بل هو عينه ، أي ان الموجود الأول هو الذي وجد في الزمان الثالث ، فهو موجود قد فصل العدم بين وجوده ، وبتعبير صدر المتألهين ﴿ﺗﺘﺘﺘ﴾ أن هذا الواقع قد تقدّم على نفسه من ناحية الزمان ، وتقدم الشيء على نفسه محال سواء كان التقدم من ناحية المرتبة أم من ناحية الزمان.

والمؤثر والمفيد في فهم هذا البرهان ليس الإلتفات الدقيق والتصور الصحيح بالنسبة إلىٰ كلمة العينية وتخلل العدم في وجود شيء كلما كان المعاد عين المبتدأ ، فهو في الحقيقة موجود واحد لا موجودان ، ومن جهة أُخرىٰ فقد حصل العدم في الزمان الثاني، وفصل بين الزمان الأول والثاني ، فقد فصل العدم في وجود وواقع الموجود ، لا أن العدم قد فصل بين قسمين من واقع ما ، بل قد تخلل بين تمام الواقع وذاته ، فهذا الموجود في الزمان الثالث قد كان موجوداً سابقاً في الزمان الأول ، وهذا تقدم للشيء على نفسه وهو محال.

لم تفرض في هذا البرهان اعادة الزمان ، وعينية المعاد والمبتدأ هي من جهات أُخرىٰ ، والآن يجب أن نرىٰ ما هو ملاك امتناع الإعادة ؟

فكما ذكرنا أن صدر المتألهين ﴿ﺗﺘﺘﺘ﴾ اعتبر ان ملاك محاليته تقدم الشيء على نفسه من ناحية الزمان ، واعتبره بمنزلة تقدم الشيء على نفسه من ناحية الذات ،

حيث يكون ملاك الإمتناع الدور، ولكن تقدم الشيء على نفسه في الدور (سواء في بحث التعاريف أو في بحث العلة والمعلول) يرجع إلىٰ الخلف واجتماع النقيضين، وامتناعه بهذا الملاك. فمثلاً نقول: «أ» علة لـ«ب» فإذا كانت «ب» علة لـ«أ» أيضاً، يلزم أن تكون «ب» في مرتبة متأخرة عن مرتبة «أ» لأنّها معلولة لها، وان تكون أيضاً في مرتبة متقدمة على «أ»، لأنّها علة لها، فـ«ب» موجودة قبل أن تنوجد، فهي ليست موجودة في المرتبة قبل ذاتها وهي أيضاً موجودة، وهذا اجتماع للنقيضين. ولكن فرضنا هنا على أنّها موجودة في المرتبة أو الزمان السابق، ولاشك أو تردد في هذه الجهة، فالبحث منصب على وجودها في المرتبة والزمان الثالث، فمعدوميتها في الزمان الثاني، ولا يجب القول هنا أنّه يلزم تقدم وجود الشيء على ذاته من ناحية الزمان، بل يجب القول أنّه تأخر لوجود الشيء على ذاته.

وبعبارة أُخرىٰ: يسلّم في الدور بوجود المعلول في المرتبة المتأخرة، والبحث في وجودها في المرتبة المتقدمة، وهنا وجود الشيء في الزمان المتقدم قطعي، والبحث في وجوده في الزمان المتأخر، ولذا ملاك المحالية هو شيء آخر، وهو ما بين سابقاً في كلام صدر المتألهين ﴿تَتِّئُ﴾، أي أن هوية وواقعية كل موجود هو وجوده في مرتبته ووعائه الخاصين به، والفرض أن الموجود قد تحقق في مرتبتين من الواقع وفي وعائين من الوجود، يستلزم تعدد وكثرة الواحد بما هو واحد، وهذا خلف واجتماع للنقيضين.

ـ **الدليل الثاني**: تستلزم اعادة المعدوم وحدة الكثير: هناك قاعدة معروفة وهي:

«حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

هذه القاعدة عقلية وواضحة وبديهية، ويقبل كل فرد مفادها بصورة فطرية وإرتكازية. ولذا كلما نرىٰ فردين من ماهية ما تتفاوت آثارهما التكوينية فسنبدأ

من دون توقف ببحث وجه تفاوتهما وتمايزهما حتىٰ نحصل على ملاك وعلة تفاوت آثارهما ، وهذا بسبب الإدراك الفطري ، لأنّه إذا كان هذان الموجودان على حد سواء من كل الجهات فيجب أن تكون آثارهما أيضاً على حد سواء .

والآن نقول : إذا كانت اعادة المعدوم ممكنة ، فيعني أن عين الموجود في الزمان الأول ينوجد مرة أُخرىٰ في الزمان الثالث بعد المعدومية في الزمان الثاني ، وفي هذه الصورة يجب أن يكون ايجاد موجود آخر مثل المُعاد ممكناً ، والقائل بإعادة المعدوم يعتبر وجود المُعاد ممكناً ، فيجب أن يعتبر وجود مماثله ممكناً أيضاً . (بالاستناد إلىٰ قاعدة وحدة الأمثال) .

اتضحت إلىٰ الآن الملازمة بين المقدم (جواز إعادة المعدوم) والتالي (جواز ايجاد المماثل المعاد) ، والآن يجب ان نرىٰ ما هو مناط المحالية ، لأنّه إذا اثبت ان التالي محال سيكون المقدم باطلاً ومحالاً ايضاً ويثبت المطلوب ، ويوجد تقريران في مورد بيان وجه محالية التالي :

١ ـ تقرير الحكيم الطباطبائي ﴿ﷺ﴾ بالشكل الذي أتىٰ في المتن ، وهو إذا كان ايجاد المماثل المعاد جائزاً فيلزم في هذه الصورة اجتماع المثلين في الوجود ، واجتماع المثلين محال ، لأنّه يستلزم ان يكون الواحد في عين انه واحد كثيراً ؛ لأن الفرض أنه لا يوجد أي تفاوت بين المُعاد والمماثل فهما موجود واحد ، لأن الإثنينية والتعدد فرع التمايز وبما أنّه لا تمايز ، فلا تعدد وإثنينية ، ولكن من جهة أُخرىٰ هما شيئان : أحدهما المُعاد والآخر المماثل ، فسيكون واقع ما في عين أنّه واحد ، واقعين وكثيراً ، وهذا محال ، لانه اجتماع للنقيضين ، فهو واحد وليس واحداً، وهو كثير وليس كثيراً.

واشكل البعض على هذا التقرير فقال : نحن نطرح عين فرض المماثل للمُعاد في مورد الموجود « المبتدأ » ، ونقول انّه إذا كان الموجود المبتدأ ممكناً فسيكون مماثله

ممكناً ، وكل ما تقولونه في هذا المورد نقوله في مورد المماثل المُعاد.

الجواب هو انه لا يوجد أي اشكال في إمكان الموجود المبتدأ ، بل هو قد تحقق ، والكلام في امكان إعادته ، وهنا فئة توافق وفئة تخالف ، والفئة المخالفة تقول أنه إذا كانت الإعادة جائزة فإيجاد مماثله ممكن أيضاً ، لان حقيقة الاعادة عبارة عن تكرار وجود موجود كلما كان هذا التكرار جائزاً وممكناً ، ولذا فمن الناحية العقلية المرة الأولىٰ ، والمرة الثانية ، و ... كلها على حدٍ سواء .

وبعبارة أُخرىٰ المقصود من الأمثال هنا أن المماثل يعدّ تكراراً للمبتدأ مثل المُعاد ، وبما ان القائل باعادة الأصل يقبل التكرار في المورد الأول ، فيجب أن يقبله ايضاً في المورد الثاني ، ولكن هذا النقض لا يرد على منكر الاعادة ، لانّه يقول فقط بتحقق المرة الأولىٰ ، ومن الناحية العقلية لا يوجد أي مانع في مورد وجود المرة الأُولىٰ ، وفي نفس الحال لا يعتبر المماثل ممكناً مع الموجود الأول لان المماثل بالمعنىٰ الدقيق الفلسفي ليس سوىٰ تكرار لواقع ، والمفروض انّه ينكر امكانه.

نعم إذا علل محاليّة مماثل المبتدأ باجتماع المثلين يشكل عليه انه إذا كان المانع من وجود المماثل المبتدأ اجتماع المثلين فهذا المانع يتحقق أيضاً في مورد المماثل المعاد، فالذي تحقق فقط المعاد لا مماثله ، ولكن كما بين ان منكر الاعادة يعلل امتناع مماثل المبتدأ بلزوم تكرار وجود وهوية ذات وماهية واحدة ، والذي هو الاعادة ، وهو يعتبر ان الاعادة بهذا المعني ممتنعة بأي صورة.

٢ ـ التقرير الآخر هو أنّه في صورة ايجاد الموجود المماثل مع المعاد من كل جهة وعدم التمايز بينهما لا يمكن ان نعتبر الأول معاداً والآخر مماثلاً ، لا انه يوجد تمايز بحسب الواقع ، ونحن لا نعلمه ، بل لا يوجد أي تمايز بينهما بحسب الواقع ونفس الأمر ، أو يجب أن نقول ان كليهما مُعاد ، أو كليهما مماثل ، والقائل باعادة المعدوم لا

يعتقد بأيٍّ من هذين الفرضين [١].

ـ **الدليل الثالث** : تستلزم إعادة المعدوم الإنقلاب أو الخلف : قد فرضت في هذا الدليل إعادة الزمان أيضاً ، وفي النتيجة يتّحد الموجود المبتدأ والموجود المُعاد في الذات وتمام الخصوصيات الوجودية حتى الزمان ، ومن جهة أُخرىٰ يوجد بينهما تمايز ، لان الأول يتصف بحيثية الابتداء والآخر بحيثية العود ، ولا يتصور هنا أكثر من فروض ثلاثة :

١ ـ ان يتصف الموجود الواحد بكلي الحيثيتين (الابتداء والعود) ، وهذا اجتماع للضدين وباطل [٢].

٢ ـ ان تكون كلا الحيثيتن ، لكن تنقلب حيثية الإبتداء إلىٰ حيثية العود (أو بالعكس) ، وهو إنقلاب للحيثية ومحال ، لان حيثية الابتداء تقوّم واقعية وهوية هذا الموجود ، والفرض ان له حيثية الابتداء وأيضاً تنقلب إلى حيثية الاعادة ، فليس سوىٰ اجتماع للنقيضين .

٣ ـ يتصف هذا الموجود الواحد بحيثية واحدة فقط ، وهي حيثية العود ، وهذا على خلاف الفرض ، لان الفرض انّه يوجد موجود مبتدأ ، وموجود معاد ، وصرف النظر عن أيٍ من هاتين الحيثيتين خلاف الفرض.

بيان وتقرير آخر لهذا الدليل : أنّه كلما أُعيد الموجود الأول مع زمانه الخاص ففي النتيجة سينوجد ويحدث هذا الموجود في الزمان الأول ، فسيكون مبتدأ

---

١ ـ الأسفار ج ١ ، ص ٣٥٩ . شرح منظومة السبزوراي ، الامور العامة ، المعدوم لايعاد . شرح مبسوط منظومه للشيهد مطهري ، ج ٢ ، ص ٢٥٩.

٢ ـ لم يذكر هذا الفرض في المتن ، ولكن قد ذكره المرحوم السبزواري في حواشي شرح منظومته.

في عين كونه مُعاداً، وهذا خلاف للفرض [١] (لانّ الفرض ان هذا الموجود معاد لا مبتدأ).

ويتفاوت هذا التقرير مع البيان السابق انه قد اعتمد في التقرير السابق على حيثية الابتداء وحيثية المعاد، وفي هذا البيان قد ألتفت إلىٰ نفس زمان الإبتداء، وفي الواقع ان البيان السابق يرجع إلىٰ هذا البيان، لانّ حيثية الابتداء، والعود تنتزع من هذا الزمان.

ـ **الدليل الرابع**: يَستلزم جواز إعادة المعدوم عودات غير متناهية: قد نظم الدليل الرابع مثل الدليل السابق بصورة قياس إستثنائي، وهو قائم على أساسين: الأول إثبات الملازمة والآخر إثبات عدم صحة التالي.

الملازمة عبارة عن أنّه كلما كانت إعادة المعدوم جائزة لن يكون لعودته تعداداً معيناً وسيقبل العودُ الإمكانَ إلىٰ ما لا نهاية، فكما لا تفاوت بين المعاد الأول والموجود المبتدأ فلن يكون هناك فرق بين المعاد الأول والمعاد الثاني و ...، ففي نظر العقل أنّه يمكن تحقق المُعاد إلى ما لا نهاية.

وهذه الملازمة واضحة بشكل كامل، والمهم، ما هو الدليل على بطلان اللازم أو التالي، أي ما المانع العقلي من إمكان تحقق المُعاد إلىٰ ما لا نهاية؟

إكتفى صدر المتأهلين ﴿ﷺ﴾ في بيان بطلان اللازم بأن بطلانه واضح فقط [٢].

وقال المرحوم الآملي في توضيحه انه إذا كان عود المعدوم ممكناً إلىٰ ما لا نهاية، فإنه لا يخرج من ناحية التحقق والوقوع عن حالات ثلاث:

١ ـ يقع بعضها لا كلها، وهذا الوجه باطل لانّه تخصيص بلا مخصص، لانه في

---

١ ـ قواعد المرام، ص ١٤٧.

٢ ـ « وهو مستبين الفساد » الاسفار ١ ج ١، ص ٣٥٤.

نظر العقل ليس لأي من هذه العودات أي امتياز وخصوصية حتى تقع ولا تقع بقية العودات.

٢ ـ تتحقق كل هذه العودات ، وهذا الوجه أيضاً باطل ، لانه يستحيل وقوع افراد غير متناهية ، فلا يمكن ان يتحقق أبداً عدم تناهي العدد ، لان ما يقع من العدد المتناهي.

٣ ـ لا يتحقق أيٌّ من هذه العودات والمعادات ، وهو في النتيجة امتناع لإعادة المعدوم [١] .

(لان الإمتناع كما سيبين لاحقاً ينشأ من الوجود والوقوع الثاني للمعدوم ، لا من ذاته وماهيته ، أي ليس له امتناع ذاتي بل له امتناع وقوعي).

ذكر المرحوم المصنف في تعليل البطلان :

« وتعيّن العدد من لوازم وجود الشيء المتشخّص ».

وليس تاماً هذا البيان بالمقدار الذي جاء في المتن ، لانّه من الممكن أن يقال : ما الملازمة بين تشخّص وجود الماهية وتعيّن فردها ، فمثلاً لماهية الإنسان إمكانية الافراد والمصاديق إلىٰ ما لا نهاية ، ويتحقق من عدم النهاية هذا مصاديق خاصة متشخصة فقط ، فلا منافاة بين عدم تناهي وتعين عدد مع التشخص الوجودي للماهية .

وبعبارة اُخرىٰ لا منافاة بين أن يكون للماهية بالذات إمكانية المصاديق إلىٰ ما لا نهاية ، وان يتحقق منها عدد معين في كل زمان.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال في الهامش ، فقال :

« ولا مرجّح لبعض تلك الأعداد » .

---

(١) « وهو مستبين الفساد » الاسفار ، ج ١ ، ص ٣٥٤.

أي لا يمكن قياس ما نحن فيه بأمثال ماهية الإنسان أو سائر الماهيات الإمكانية التي لها بالذات إمكانية عدم نهاية الأفراد ، ولكن يتحقق منها عدد معين بلحاظ التحقق العيني ، لانّه في الماهيات الإمكانية تتوفر العلل والشرائط والقابليات في بعضها فقط فيترجح ذلك البعض ، ولكن في بحثنا لا يوجد أي رجحان لبعض العودات لتتحقق هي فقط ، وفي النتيجة أما ان تتحق جميعها وهذا محال ، لان تعين العدد لازم للشيء الموجود والمتشخص في الخارج ، أو لا يتحقق أي منها ، وهو امتناع إعادة المعدوم.

دليل القائلين بإمكان المعدوم وجوابه :

استدل القائلون بإمكان اعادة المعدوم على مدّعاهم بأنّه إذا امتنعت اعادة المعدوم فيجب أن نرىٰ ما هو منشأ امتناعه ؟

وملاك الإمتناع أحد الأُمور المذكورة لاحقاً :

١ ـ ملاك ومنشأ الإمتناع ماهية المعدوم.

٢ ـ منشأ الإمتناع أمر عارض على ماهية المعدوم ، لكنه من العوارض اللازمة للذات التي لا تنفصل أبداً عن الذات.

٣ ـ منشأ الإمتناع أمر يعرض على ذات المعدوم ، ولكنه عارض مفارق.

والفرض الأول والثاني باطل ، لانّه إذا كان منشأ إمتناع الوجود الثاني للمعدوم هو الماهية أو العارض اللازم للماهية فإنه لم يكن لينوجد في المرتبة الأُولىٰ أيضاً ، مع ان الفرض أنه قد وجد سابقاً ثم عُدم ، فالصورة الثالثة هي الصحيحة ، ولكن بما ان العارض المفارق يزول فإن امتناع المعدوم يزول أيضاً ، ويصبح ممكناً الوجود الثاني للمعدوم .

والنتيجة انّه لا يجب القول ان اعادة المعدوم ليست ممكنة ، بل يجب القول انه

كلما انتفىٰ المانع سيكون هناك إمكان للوقوع .

وقالوا في جواب هذا الدليل ان منشأ الإمتناع ليس أيّاً من الأُمور المذكورة بل هو أمر آخر وهو لازم الوجود الثاني للمعدوم ، وكما بيّن في الأدلة الأربعة يعلم بوضوح ان جميع الإشكالات التي تترتب على إعادة المعدوم تنشأ من وجوده الثاني .

يستلزم الوجود الثاني للمعدوم تخلل العدم في وجود الشيء (البرهان الأول).

يستلزم الوجود الثاني للمعدوم وحدة الكثير (البرهان الثاني).

يستلزم الوجود الثاني للمعدوم الانقلاب أو الخلف (البرهان الثالث).

يستلزم الوجود الثاني للمعدوم تسلسل العودات غير المتناهية (البرهان الرابع) .

دافع الإعتقاد بجواز إعادة المعدوم :

دافع تلك الفئة من المتكلمين التي اعتبرت ان إعادة المعدوم ممكناً هوالدفاع عن أصل المعاد ، فقد اعتقدوا من خلال الإلتفات إلىٰ ظواهر بعض الآيات والروايات ان العالم يفنىٰ وينعدم بشكل كلي عند نفخة الصور الأُولىٰ ، ومن جهة أُخرىٰ بما ان أصل المعاد والحياة الثانية للإنسان هو من الأُصول القطعية والمسلمة في جميع الشرائع السماوية ، لذا لا يوجد سبيل لقبول أصل المعاد سوىٰ ان نعتبر أن اعادة المعدوم جائزة ، والمهم هنا ان نبحث أصل ومنشأ هذا الإعتقاد بشكل صحيح حتى يعلم ان الآيات والروايات التي تمسكت بها هذه الفئة واستنتجت انعدام الوجودات عند نفخة الصور ، هل لها هذا المدلول ، أو لا تدل على هذا المطلب ؟ وفي الصورة الأُولىٰ هل يوجد آيات وروايات تخالفها أم لا ؟ وإذا كان هناك دلائل نقلية

(آيات روايات) مخالفة ، ماذا ينتج من فحصها جميعها ؟.

وللأسف ان من المناهج الخاطئة التي تستخدمها فئة من المتكلمين في مراجعة آيات القرآن وتفسيرها هي انهم بدل أن يبحثوا عن حكم مجموع الآيات التي ترتبط بموضوع ما فيستنتجوا عندها ، فإنهم يكتفون بمراجعة البعض القليل من الآيات ، وكثيراً ما يقبلون عقيدة في الكلام بشكل مسبق ، ثم يأخذون بعض الآيات للتدليل عليها ، ويستندون إلىٰ ظهورها الإبتدائي بدون ان يراجعوا مجموع الآيات المرتبطة بذلك الموضوع ويعتمدوا في تفسير الآيات على نفس الآيات ، كما قال علي (عليه السلام) :

« **ينطق بعضه ببعض ويشهد بضعه على بعض** » [1] ،

لا بآرائهم الكلامية الخاصه ، وهذا المنهج الخاطيء قد خلَّف ظواهر خاطئة في الكلام وفي التفسير.

وقد افترق المتكلمون المسلمون إلىٰ فئتين بالنسبة إلىٰ أنّه في نهاية العالم ، هل ينعدم ويفنىٰ عالم المادة بشكل كلي ، أم ان اجزاءه فقط تتلاشىٰ وتتفرق : فئةٌ أيّدت النظرية الأُولىٰ ، وفئة أيدت النظرية الثانية ، وقد أقامت كل منها أدلة مختلفة لإثبات مدعاها ، وقد استندوا بالخصوص إلىٰ ظواهر الآيات.

وقد نقل ونقد العلامة المجلسي (رحمه اللّه) في بحار الأنوار دلائل الفئتين ، أمّا هو فقد توقف (في هذه المسألة) ، وقال ان هذه هي نظرية إمام الحرمين ، فقد قال انّه يمكن في نظر العقل أن تنعدم الجواهر ثم تعاد ، ويمكن ان تبقىٰ وتزول أعراضها وخصوصياتها وترجع مرة أُخرىٰ إلىٰ الصورة الأُولىٰ ، وليس لهم أدلة سمعية بصورة قاطعة على أي من هاتين الدلالتين ، فليس بعيداً ان تتبدل أبدان الناس إلىٰ تراب ،

---

١ ـ نهج البلاغة ، الخطبة : ١٣٣.

ثم ترجع إلىٰ صورتها الأُولىٰ ، وليس محالاً ان تنعدم ثم تعاد ثانياً.

ويقول بعد نقل ودراسة أدلة الطرفين ان الحق انه لا يمكن ان يكون هناك رأي جازم لان الظواهر متعارضة ، ويعتقد أكثر المتكلمين الإمامية ان الموجودات وخصوصاً الأجسام لا تنعدم بشكل كلي ، ثم نقل كلام المحقق الطوسي حيث قال :

« والسمع دل عليه (الفناء) ويتأول في المكلف بالتفريق كما في قصة إبراهيم عليه‌السلام » (١).

وللمصنف العلامة (رحمه الله) تعليقة في ذيل الكلام المذكور من المناسب والمفيد نقلها هنا ، وهي أنّه :

إذا انعدمت جميع الموجودات (ما سوىٰ الله تعالىٰ) لن يبقىٰ هناك معنىٰ للتقدم والتأخر والدنيا والآخرة والمبدأ والمعاد ، وبالتالي سوف تكون جميع المعارف الإلهية التي ترتبت على هذه المفاهيم في القرآن والروايات القطعية بلا معنىٰ وباطلة ، ولذا لا يمكن قبول انعدام الموجودات حتى بصورة احتمال ، ويفسّر ويبيّن ظاهر تلك الفئة من النصوص الدينية التي تدل على هذا المطلب بواسطة النصوص المعارضة ، والأحاديث التي وردت حول نفخ الصور هي روايات آحاد ولا تصل إلىٰ حد التواتر وكل ما ورد بالتفصيل في الروايات حول نفخ الصور لا يمكن اثباته عن طريق الكتاب (القرآن) وأخبار الآحاد يستند عليها وتكون حجة فيالأحكام الفرعية فقط ، ولكن لا دليل على حجيتها (عن طريق سيرة العقلاء أو عن طريق الأدلة الشرعية) في المعارف والأُصول الإعتقادية ، ولذا بما ان نفخ الصور جاء في القرآن يجب أن يكون الإيمان به

---

١ ـ بحار الأنوار ، ج ٦ ، ص ٣٣١ ـ ٣٣٦.

بشكل اجمالي (بما هو المراد منه وما يقصده اللّه تعالى) ، وبما ان الأحاديث لا تخالف ظواهر الآيات يجب أن تقبل ولا يجوز طرحها ، ولكن يجب ارجاع العلم بمفادها إلىٰ اللّه (تعالىٰ) والرسول صلى الله عليه وآله ، والائمة المعصومين عليهم السلام (١).

وقد ذكر أيضاً المتكلم الشيعي المشهور ابن ميثم البحراني بعضاً من آيات القرآن وفسّرها بتفرق أجزاء الموجودات وتلاشي تركيبها وهيئتها (٢).

وقد نقل المحقق اللاهيجي الأقوال المرتبطة بهذه المسألة ودلائل القائلين بها في كتاب « گوهر مراد » (٣).

وللفيلسوف الشهيد مطهري ﴿ قدس سره ﴾ تحقيق مهم حول عدم إرتباط أصل المعاد بمسألة إعادة المعدوم (٤).

---

١ ـ نفس المصدر : ٣٣٦.

٢ ـ قواعد المرام ص ١٤٩.

٣ گوهر مراد ، ط اسلامية ، ص ٤٤٠ ـ ٤٤٣.

٤ ـ شرح مبسوط ، ج ٢ ، ص ٢٨٠ ـ ٢٨٦ ، شرح مختصر ، ج ١ ص ١٧٦.

المرحلة الثانية

في انقسام الوجود إلى خارجي وذهني
وفيها فصل واحد (وتتمة) [1].

---

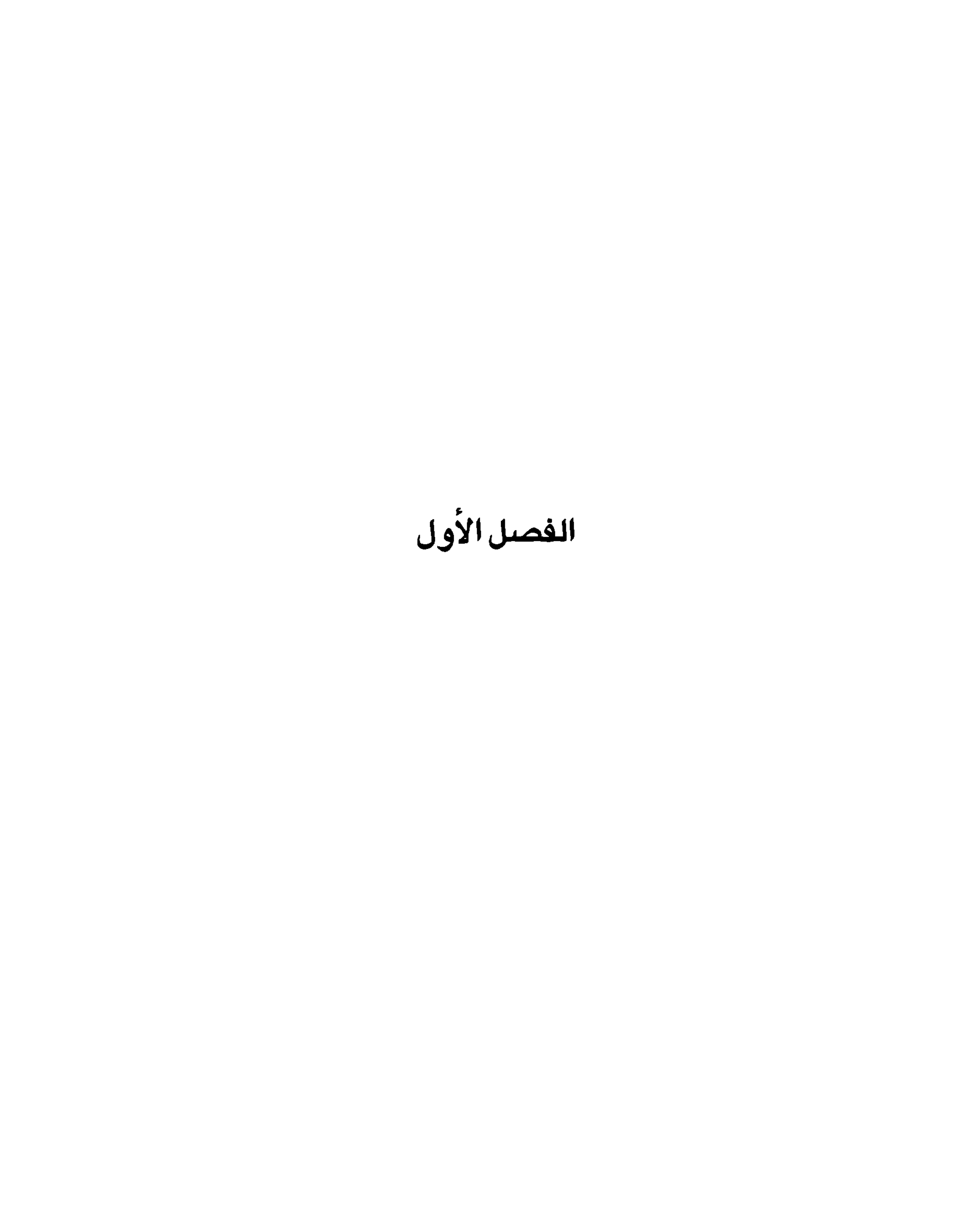
١ ـ سنبحث في هذه المرحلة كل من هذه المطالب :

أ) الأقوال في باب الوجود الذهني.

ب) أدلة قول مشهور الحكماء.

ج) الأدلة الباطلة للقولين الآخرين (القول بالشبح والقول بالإضافة).

د) دراسة اشكالات الوجود الذهني وأجوبتها (ش).



الفصل الأول

في الوجود الخارجي والوجود الذهني

المشهور بين الحكماء أنّ للماهيّات ، وراء الوجود الخارجي ـ وهو الوجود الذي يترتّب عليها فيه الآثار [١] المطلوبة منها ـ، وجوداً آخر لا يترتّب عليها فيه الآثار ؛ ويسمّىٰ وجوداً ذهنيّاً . فالإنسان الموجود في الخارج قائم لا في موضوع ، بما أنّه جوهر ؛ ويصحّ أن يفرض فيه أبعاد ثلاثة بما أنّه جسم ؛ وبما أنّه نبات وحيوان وانسان ، ذو نفس نباتيّة وحيوانيّة وناطقة ، ويظهر معه آثار [٢] هذه الإجناس والفصول وخواصّها . والإنسان الموجود في الذهن المعلوم لنا إنسان ذاتاً ، واجد لحدّه ، غير أنّه لا يترتّب عليه شيء من تلك الآثار الخارجيّة.

وذهب بعضهم إلىٰ أنّ المعلوم لنا ، المسمّىٰ بالموجود الذهنيّ ، شبح الماهيّة لا نفسها ؛ والمراد به عرض وكيف قائم بالنفس ، يباين المعلوم الخارجيّ في ذاته ، ويشابهه ويحكيه في بعض خصوصيّاته ؛ كصورة الفرس المنقوشة على الجدار الحاكية للفرس الخارجي [٣] .

---

١ ـ المراد بالأثر في هذا المقام هو كمال الشيء ، سواء كان كمالاً أوّلاً تتم به حقيقة الشيء كالحيوانية والنطق في الإنسان ، أو كمالاً ثانياً مترتباً على الشيء بعد تمام ذاته ، كالتعجب والضحك للإنسان. ـ منه (قدس سره).

٢ ـ خاصية وأثر النبات التغذية والرشد ، ويترتب هذا الأثر على الإنسان الخارجي والأثر الخاص للحيوان أو النفس الحيوانية هو إمتلاك الإدراك الحسي والحركة عن شعور وتترتب هذه الخاصة أيضاً على الإنسان الخارجي . وخاصة الإنسانية أو النفس الناطقة التعقل والتفكر والإدراك العقلاني ، ويترتب هذا الأثر على الإنسان الموجود في الخارج أيضاً (ش).

٣ ـ الفرس الموجود في الخارج من مقولة الجوهر ، ولكن الفرس المرسوم على الحائط أو

وهذا في الحقيقة سفسطة (١) ، ينسدّ معها باب العلم بالخارج من أصله .

وذهب بعضهم إلىٰ إنكار الوجود الذهني مطلقاً ، وأنّ علم النفس بشيء إضافة خاصّة منها إليه . ويردّه : العلم بالمعدوم ، إذ لا معنىٰ محصّلاً للإضافة إلىٰ المعدوم (٢) .

واحتجّ المشهور على ما ذهبوا إليه من الوجود الذهني بوجوه :

الأوّل : أنّا نحكم على المعدومات بأحكام إيجابيّة ؛ كقولنا : « بحر من زيبق كذا » .

وقولنا : « اجتماع النقيضين غير اجتماع الضدّين » (٣) ، إلىٰ غير ذلك ؛ والايجاب إثبات ، وإثبات شيء لشيء فرع ثبوت المُثبت له ، فلهذه الموضوعات المعدومة وجود ، وإذ ليس في الخارج ففي موطن آخر ، ونسميه الذهن.

الثاني : أنّا نتصوّر أموراً تتصف بالكليّة والعموم ؛ كالإنسان الكلّيّ ، والحيوان الكلّيّ ، والتصور إشارة عقلية لا تتحقق إلاّ بمشار إليه موجود ، وإذ لا

الورق من مقولة العرض (الكيف) ، ولكن كثيراً من الخصوصيات الخارجية مثل اللون والكبر والصغر والحركة والسكون ونظائرها تحكي عن الحصان الخارجي (ش).

١ ـ لمغايرة الصور الحاصلة عند الانسان لما في الخارج مغايرة مطلقة فلا علم بشيء مطلقاً وهو السفسطة . منه (قدس سره).

٢ ـ وقد أبطله الحكيم السبزواري بعلم النفس بذاته ولكن يمكن أن يقال ان البحث في باب الوجود الذهني يرتبط بالعلم الحصولي ، وعلم النفس بذاتها علم حضوري لا حصولي (ش).

(٣) فان قيل : ان أدلة الوجود الذهني مصبّها اثبات الوجود الذهني للماهيات ، والممتنعات باطلة الذوات ليست لها ماهيات ، وإنّما يختلق العقل مفهوماً لامر باطل الذات ، كشريك الباري واجتماع النقيضين وغيرهما.

قلنا : ان لهذا الذي يختلقه العقل ثبوتاً ما ، لمكان الحمل ، واذ ليس في الخارج ففي موطن آخر نسميه الذهن ـ منه (قدس سره) .

وجود للكليّ بما هو كلي في الخارج ، فهي موجودة في موطن آخر ، ونسميه الذهن .

الثالث : أنّا نتصوّر الصرف من كلّ حقيقة ، وهو الحقيقة محذوفاً عنها ما يكثرها بالخلط والانضمام ؛ كالبياض المتصوّر بحذف جميع الشوائب الأجنبيّة ، وصرف الشيء لا يتثنّىٰ ولا يتكرّر ، فهو واحد ، وحدة جامعة لكلّ ما هو من سنخه؛ والحقيقة بهذا الوصف غير موجودة في الخارج ، فهي موجودة في موطن آخر، نسميه الذهن .

تتمة

قد استشكل على وجود الماهيّات في الذهن ـ بمعنىٰ حصولها بأنفسها فيه ـ اشكالات :

الإشكال الأول : أنّ القول بحصول الماهيّات بأنفسها في الذهن يستلزم كون الشيء الواحد جوهراً وعرضاً معاً، وهو محال . بيان الملازمة : أنّ الجوهر المعقول في الذهن جوهر ، بناء على انحفاظ الذاتيّات ؛ وهو بعينه عرض ، لقيامه بالنفس قيام العرض بمعروضه . وأمّا بطلان اللازم ، فللزوم كونه قائماً بالموضوع وغير قائم به.

الإشكال الثاني : أنّ الماهيّة الذهنيّة مندرجة تحت مقولة الكيف [١] ، بناء على ما ذهبوا إليه من كون الصور العلميّة كيفيّات نفسانيّة ؛ ثمّ إنّا إذا تصوّرنا جوهراً، كان مندرجاً تحت مقولة الجوهر ـ لانحفاظ الذاتيّات ـ وتحت مقولة الكيف، كما تقدم ؛ والمقولات متباينة بتمام الذوات [٢] ، فيلزم التناقض في الذات . وكذا إذا تصورنا مقولة أُخرىٰ غير الجوهر ، كانت الماهيّة المتصوّرة مندرجة تحت مقولتين . وكذا لو تصوّرنا كيفاً محسوساً ، كان مندرجاً تحت الكيف المحسوس والكيف النفساني ، وهو اندراج شيء واحد تحت نوعين متباينين من مقولة ؛ واستحالته ضروريّة.

قالوا : وهذا الاشكال أصعب من الأول ، إذ لا كثير إشكال في كون شيء واحد جوهراً وعرضا ، لأنّ التباين الذاتي الذي بين المقولات إنّما هو بين الجوهر

---

١ ـ وهو عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته ، ـ منه (قدس سره).

٢ ـ إذ لو لم تكن متباينة بتمام الذات ، كانت مشتركة في بعض الذات ؛ فكان لها جنس فوقها ، والمفروض انها اجناس عالية ليس فوقها جنس ، هذا خلف ؛ فهي بسائط متباينة بتمام الذات . ـ منه (قدس سره).

والكيف والكمّ وغيرها؛ وأمّا مفهوم العرض، بمعنىٰ القائم بالموضوع، فهو عرض عامّ صادق على تسع من المقولات؛ ومن الجائز أن يعمّ الجوهر الذهني أيضاً ويصدق عليه؛ لأنّ المأخوذ في رسم الجوهر (١) أنّه «ماهيّة إذا وجدت في الخارج وجدت لا في موضوع» فمن الجائز أن يقوم في الذهن في موضوع، وهو إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع. هذا؛

وأمّا دخول الماهيّة الواحدة تحت مقولتين، كالجوهر والكيف، وكالكمّ والكيف، والمقولات متباينات بتمام الذوات؛ فاستحالته ضروريّة لا مدفع لها.

وبالتوجّه إلىٰ ما تقدّم من الاشكال ونحوه، ذهب بعضهم إلىٰ إنكار الوجود الذهنيّ من أصله، بالقول بأنّ العلم باضافة من النفس إلىٰ الخارج، فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجيّة فقط. وقد عرفت ما فيه.

وبعضهم إلىٰ أنّ الماهيّات الخارجيّة موجودة في الذهن بأشباحها، لا بأنفسها، وشبح الشيء يغاير الشيء ويباينه؛ فالصورة الذهنيّة كيفيّة نفسانيّة، وأمّا المقولة الخارجيّة فغير باقية فيها، فلا إشكال. وقد عرفت ما فيه.

وقد أجيب عن الاشكال بوجوه:

منها: ما عن بعضهم (٢): أنّ العلم غير المعلوم، فعند حصول ماهيّة من الماهيّات الخارجيّة في الذهن أمران: أحدهما: الماهيّه الحاصلة نفسها على ما كانت عليه في الخارج، وهو المعلوم، وهو غير قائم بالنفس، بل قائم بنفسه، حاصل فيه حصول الشيء في الزمان والمكان. والآخر: صفة حاصلة للنفس، قائمة بها، يطرد بها عنها الجهل، وهو العلم؛ وعلى هذا فالمعلوم مندرج تحت مقولته الخارجيّة، من

---

١ ـ السبب في أنه عبر بالرسم أنه ليس للمقولات تعريف حدى لان التعريف الحدي يتركب من الجنس والفصل وليس للمقولات جنس أعلى (ش).

(٢) وهو الفاضل القوشجي الأشعري المتوفى (٨٧٩ هـ).

جوهر أو كم أو غير ذلك ، والعلم كيف نفساني ؛ فلا اجتماع أصلاً لا لمقولتين ولا لنوعين من مقولة.

وفيه أنّه خلاف ما نجده من أنفسنا عند العلم ، فانّ الصورة الحاصلة في نفوسنا عند العلم بشيء هي بعينها التي تطرد عنّا الجهل وتصير وصفاً لنا نتصف به

ومنها : ما عن بعض القائلين بأصاله الماهيّة : [1] أنّ الصورة الحاصلة في الذهن منسلخة عن ماهيّتها الخارجيّة ، ومنقلبة إلىٰ الكيف . بيان ذلك : أنّ موجوديّة الماهيّة متقدّمة على نفسها ، فمع قطع النظر عن الوجود لا ماهيّة أصلاً ؛ والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة ، فاذا تبدّل الوجود بصيرورة الوجود الخارجي ذهنيّاً ، جاز أن تنقلب الماهيّة ، بأن يتبدّل الجوهر أو الكم أو غير ذلك كيفاً؛ فليس للشيء بالنظر إلىٰ ذاته حقيقة معيّنة ، بل الكيفيّة الذهنيّة إذا وجدت في الخارج ، كانت جوهراً أو غيره ؛ والجوهر الخارجي إذا وجد في الذهن ، كان كيفاً نفسانيّاً ؛ وأمّا مباينة الماهيّة الذهنيّة للخارجيّة ، مع أنّ المدّعىٰ حصول الأشياء بأنفسها في الذهن ـ وهو يستدعىٰ أصلاً مشتركاً بينهما ـ ، فيكفي في تصويره أن يصوّر العقل أمراً مبهماً مشتركاً بينهما ، يصحّح به أنّ ما في الذهن هو الذي في الخارج؛ كما يصوّر المادّة المشتركة بين الكائن والفاسد المادّيين [2].

وفيه أوّلاً : أنه لا محصّل لما ذكره من تبدّل الماهيّة واختلاف الوجودين في

---

١ ـ وهو السيد صدر الدين الدشتكي الشيرازي المعروف بالسيد السند ويذكر أيضاً بعنوان صدر الدين الكبير وهو صاحب حواشٍ على تجريد الكلام وشرح المطالع وشرح الشمسية وشرح مختصر الأُصول وغيرها . توفي عام (٩٠٣ هـ ش).

٢ ـ يتناسب إصطلاح الكون والفساد مع نظرية منكري الحركة الجوهرية ، ولا يصح إصطلاح الكون والفساد على مبنىٰ أصل الحركة في الجوهر ، لانّه لا تفسد الصورة السابقة بل تتبدل إلىٰ صورة أكمل ، واصطلاحاً : ليس خلعاً ولبساً ، بل هو لبس بعد لبس ، وسيأتي تفصيل هذا المطلب في المرحلة العاشرة (ش).

الحقيقة ، بناءً على ما ذهب إليه من أصالة الماهيّة واعتباريّة الوجود [١].

وثانياً : أنّه في معنىٰ القول بالشبح ، بناء على ما التزم به من المغايرة الذاتيّة بين الصورة الذهنيّة والمعلوم الخارجيّ ؛ فيلحقه ما لحقه من محذور السفسطة.

ومنها : ما عن بعضهم [ج] : أنّ العلم لمّا كان متّحداً بالذّات مع المعلوم بالذّات ، كان من مقولة المعلوم ؛ إن جوهراً فجوهر ، وإن كمّاً فكمّ ، وهكذا .

وأمّا تسميتهم العلم كيفاً ، فمبنىٰ على المسامحة في التعبير ؛ كما يسمّى كلّ وصف ناعت للغير كيفاً في العرف العامّ ، وإن كان جوهراً.

وبهذا يندفع إشكال : اندراج المقولات الأُخر تحت الكيف [٢].

وأمّا إشكال : كون شيء واحد جوهراً وعرضاً معاً ، فالجواب عنه ما تقدّم : أنّ مفهوم العرض عرض عام شامل للمقولات التسع العرضيّة وللجوهر الذهني ؛ ولا إشكال فيه.

وفيه : أنّ مجرّد صدق مفهوم مقولة من المقولات على شيء لا يوجب

---

(١) فضلاً عن هذا فإن مقارنة الأمر المبهم المشترك بين الوجود الذهني والخارجي مثل مفهوم الشيء بالمادة الأُولىٰ المشترك بين صورها المختلفة وتبدلها إلىٰ أُخرىٰ هو قياس مع الفارق ، لان المادة الأُولىٰ وإن كانت مبهمة ولكن لها نصيب من الواقع العيني ، ومفهوم الشيء وأمثاله أمر ذهني وليس له ما بإزاء الخارج حتىٰ يعد أمراً مشتركاً واقعياً . (يرجع إلىٰ حواشي شرح المنظومة ، مبحث الوجود الذهني) (ش).

ج ـ المقصود هو المحقق الدوّاني . ودوّان من قرى كازرون فارس وهي مسقط رأسه ، وقد كان في البداية سنياً ثم تشيع ، ووفاته بعد سنة ٩٠٠ هجري قمري (تحفة الأحباب ، المحدث القمي، ص ١٣٦) (ش).

٢ ـ نظرية المحقق الدواني هي النقطة المقابلة لنظرية السيد السند ، فيقول ان الصورة الذهنية داخلة في مقولة الكيف فقط ، وكلما وجد الجوهر الخارجي في الذهن يكون كيفاً . ويقول الدواني : ان الصورة الذهنية هي فقط تحت المقولة الخارجية ، وفي الحقيقة ليست داخلة في مقولة الكيف (ش).

اندراجه تحتها ، كما ستجيء الإشارة إليه.

على : أنّ كلامهم صريح في كون العلم الحصولي كيفاً نفسانياً ، داخلاً تحت مقولة الكيف حقيقة ، من غير مسامحة.

ومنها : ما ذكره صدر المتألهين ﴿تَتِّئُ﴾ في كتبه ، وهو الفرق في إيجاب الاندراج بين الحمل الأولي وبين الحمل الشائع ؛ فالثاني يوجبه دون الأوّل [(١)].

بيان ذلك : أنّ مجرّد أخذ مفهوم جنسي أو نوعي في حدّ شيء وصدقه عليه لا يوجب اندراج ذلك الشيء تحت ذلك الجنس أو النوع ؛ بل يتوقف الاندراج تحته على ترتب آثار ذلك الجنس أو النوع الخارجيّة على ذلك الشيء.

فمجرّد أخذ الجوهر والجسم مثلاً في حدّ الإنسان ـ حيث يقال : « الإنسان جوهر جسم نام حسّاس متحرّك بالارادة ناطق » ـ لا يوجب اندراجه تحت مقولة الجوهر أو جنس الجسم ، حتّى يكون موجوداً لا في موضوع باعتبار كونه جوهراً ، ويكون بحيث يصّح أن يفرض فيه الأبعاد الثلاثة باعتبار كونه جسماً ، وهكذا.

وكذا مجرّد أخذ الكمّ والاتصال في حدّ السطح ـ حيث يقال : « السطح كمّ متصل قارّ منقسم في جهتين » ـ لا يوجب اندراجه تحت الكّم والمتصل مثلاً ؛ حتّى يكون قابلاً للانقسام بذاته من جهة أنّه كم ، ومشتملاً على الفصل المشترك من جهة أنّه متصل ، وهكذا.

ولو كان مجرّد صدق مفهوم على شيء موجباً للاندارج ، لكان كلّ مفهوم كلي فرداً لنفسه ، لصدقه بالحمل الاوّلى على نفسه . فالاندراج يتوقف على ترتب الآثار ، ومعلوم : أنّ ترتب الآثار إنّما يكون في الوجود الخارجي دون الذهني.

---

١ ـ الحاصل ان الصورة الذهنية تندرج قطعاً في مقولة الكيف ، وإذا انطبقت عليها مقولة الخارج بالحمل الشايع فيندرج شيء واحد في مقولتين ، واذا انطبقت المقوله الخارجية بالحمل الأُولي على الصورة الذهنية فلن يلزم اندراج شيء واحد في مقولتين (ش).

فتبيّن : أنّ الصورة الذهنيّة غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات ، لعدم ترتّب آثارها عليها ؛ لكن الصورة الذهنيّة إنّما لا تترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس إلىٰ ما بحذائها من الوجود الخارجي . وأمّا من حيث إنّها حاصلة للنفس حالاً أو ملكة [(١)] تطرد عنها الجهل ، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها ، يصدق عليه حدّ الكيف بالحمل الشائع ، وهو أنّه « عرض لا يقبل قسمة ولا نسبة لذاته » [(٢)] ، فهو مندرج بالذات تحت مقولة الكيف ، وإن لم يكن من جهة كونه وجوداً ذهنيّاً مقيساً إلىٰ الخارج داخلاً تحت شيء من المقولات ، لعدم ترتّب الآثار ؛ اللهّم إلاّ تحت مقولة الكيف بالعرض.

وبهذا البيان يتضح : اندفاع ما أورده بعض المحققين [(٣)] على «كون العلم كيفاً بالذات وكون الصورة الذهنيّة كيفاً بالعرض » ، من أنّ وجود تلك الصور في نفسها ووجودها للنفس واحد ، وليس ذلك الوجود والظهور للنفس ضميمة تزيد على وجودها تكون هي كيفاً في النفس ، لأن وجودها الخارجيّ لم يبق بكليّته ، وماهيّاتها في أنفسها كل من مقولة خاصّة ، وباعتبار وجودها الذهنيّ لا جوهر ولا عرض [(٤)] ؛ وظهورها لدىٰ النفس ليس سوىٰ تلك الماهيّة وذلك الوجود ، إذ ظهور

---

١ ـ إذا لم ترسخ الصفات النفسانية في النفس تسمىٰ الحال ، وإذا رسخت في النفس تسمىٰ ملكة ، وللصورة العلمية هاتان الحالتان بالنسبة للنفس (ش) .

٢ ـ من المقولات التي تقبل القسمة بالذات مقولة الكم ، والذي يقبل القسمة بالذات المقولات النسبية السبعة وسيأتي شرحها في المرحلة السادسة (ش) .

(٣) وهو الحكيم السبزواري (ش) .

٤ ـ الحاصل انه لا يوجد شيء آخر وراء وجود النفس نسميه كيفاً ، لانه في مورد هذه الصور العلمية إما ان يدرَك الوجود أو الماهية ، وفي الصورة الاولىٰ إذا كان المقصود الوجود الخارجي فإنه لا يأتي إلى الذهن حتى ينضم للنفس ، وإذا كان المقصود الوجود الذهني فلم ينضم شي للنفس ، وماهيتها إذا لوحظت بالالتفات إلىٰ الوجود الخارجي ، فليست من

الشيء ليس أمراً ينضم إليه [١] ، وإلا لكان ظهور نفسه ؛ وليس هناك أمر آخـر ؛ والكيف من المحمولات بالضميمة ؛ والظهور والوجود للنفس لو كان نسبة مقوليّة ، كان ماهيّة العلم إضافة ، لا كيفاً ؛ وإذا كان إضافة إشراقيّة [٢] ، كان وجوداً ؛ فالعلم نور وظهور ، وهما وجود ، والوجود ليس ماهيّة .

وجه الاندفاع : أنّ الصّورة العلميّة هي الموجودة للنّفس ، الظّاهرة لها ، لكن لا من حيث كونها موجوداً ذهنياً مقيساً إلىٰ خارج لا تترتب عليها آثاره ، بل من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس تطرد عنها عدماً ، وهي كمال للنفس زائد عليها ناعت لها ؛ وهذا أثر خارجيّ مترتب عليها ؛ وإذا كانت النفس موضوعة لها مستغنية عنها في نفسها ، فهي عرض لها ، ويصدق عليها حد الكيفّ [٣] .

مقولة الكيف ، بل هي مقولة قد تعلق بها العلم . وإذا لوحظت بالالتفات إلىٰ الوجود الذهني فهي من هذه الجهة لا تندرج تحت أي مقولة باعتراف نفس صدر المتألهين) (ش).

١ ـ فمثلاً عندما نقول الشمس ظاهرة لنا فظهورها ليس شيئاً زائداً عليها ، ولكن عـندما نقول : الرمان حلو ، فالحلاوة أمر زائد على الرمان ومنضم إليه ، وبهذه الجهة ينسب وصف الحلو إلىٰ الحلاوة بالذات والى الرمان بالعرض ، وإذا كان الظهور زائداً على الظاهر يجب أن ينسب بالذات الى صفته وبالعرض إلىٰ الظاهر ، والحال أن الظهور ليس زائداً على الظاهر ، وهو اولاً وبالذات صفة للظاهر (ش).

٢ ـ الإضافة المقولية نسبة قائمة بطرفين مثل نسبة الابوة القائمة بالاب والابن ، والاضافة الاشراقية قائمة بطرف واحد وحـقيقتها الايجـاد والافـاضة ، مـثل إضـافة المـوجودات الإمكانية إلىٰ واجب الوجود تعالىٰ ، والاضافة المقولية من سنخ الماهية ولكن الإضـافة الاشراقية من سنخ الوجود (ش) .

٣ ـ الحاصل أنّه أولاً : يوجد واقع وراء النفس ، ويعد كمالاً للنفس ، وهو الصورة العلمية ، لا من جهة أنها وجود ذهني ، بل من جهة انها ناعت للنفس.

ثانياً : وجودها ليس وجوداً لنفسه (جوهر) ، بل هو وجود لغيره (عرض) .

ثالثاً : بين المقولات التسعة العرضية فقط حدّ الكيف ينطبق عليها ، فالصورة العلمية عرض ومن مقولة الكيف (ش).

ودعوىٰ : أن ليس هناك أمر زائد على النفس منضمّ إليها ، ممنوعة [١].

فظهر : أنّ الصورة العلمية من حيث كونها حالاً أو ملكة للنفس كيف حقيقة وبالذات ، ومن حيث كونها موجوداً ذهنيّاً كيف بالعرض [٢] ؛ وهو المطلوب.

الاشكال الثالث : أنّ لازم القول بالوجود الذهنيّ وحصول الاشياء بأنفسها في الاذهان كون النفس حارة باردة ، عريضة طويلة ، متحيّزة متحركة ، مربعة مثلثة، مؤمنة كافرة ، وهكذا ، عند تصّور الحرارة والبرودة ، إلىٰ غير ذلك ، وهو باطل بالضرورة ؛ بيان الملازمة : أنّا لا نعني بالحارّ والبارد ، والعريض والطويل ، ونحو ذلك ، إلاّ ما حصلت له هذه المعاني وقامت به.

والجواب عنه : أنّ المعاني الخارجية ، كالحرارة والبرودة ونحوهما ، إنّما تحصل في الاذهان بماهياتها لا بوجوداتها العينية ، وتصدق عليها بالحمل الأوّلي دون الشايع ؛ والذي يوجب الاتصاف حصول هذه المعاني بوجوداتها الخارجية وقيامها بموضوعاتها ، دون حصول ماهيّاتها لها وقيام ما هي هي بالحمل الأوّلي.

الاشكال الرابع : أنّا نتصوّر المحالات الذاتية ؛ كشريك الباري ، واجتماع النقيضين وارتفاعها ، وسلب الشيء عن نفسه ؛ فلو كانت الاشياء حاصلة بأنفسها في الاذهان ، استلزم ذلك ثبوت المحالات الذاتية.

---

١ ـ من اللازم ذكر أن الحكيم السبزواري قد صرح في مباحث الجوهر والعرض في مبحث الكيف ان العلم من مقولة الكيف واعتبر ان نظرية من يعدّه من مقولة الاضافة أو الانفعال غير صحيحة ، ولكن يمكن أن يقال انه قد جرى هناك على مبنىٰ المشهور ومقصوده انه من دون إشكاله تعد صحيحة نظرية الذين يعتبرون العلم من مقولة الكيف (ش).

٢ ـ الوجه في أنهم يعتبرون الوجود الذهني كيفاً بالعرض انه قد تحققت حيثيّتان للصورة العلمية بوجود واحد ، ومع الالتفات إلى أنه داخل في مقولة الكيف بالذات بحيثية الناعتية للنفس ، فهو بحيثية الذهنية داخل في مقولة الكيف لكن بالعرض. الاسفار، ج ١، ص ٢٩٤، تعليقة العلامة الطباطبائي ﴿ ﺭﺣﻤﻪ ﷲ ﴾ (بتصرف).

والجواب عنه : أنّ الحاصل من المحالات الذاتية في الاذهان مفاهيمها بالحمل الأوّلي ، دون الحمل الشايع [١] ؛ فشريك الباري في الذهن شريك الباري بالحمل الأوّلي ، وأمّا بالحمل الشائع فهو كيفيّة نفسانية ممكنة مخلوقة للباري ، وهكـذا في سائر المحالات.

الاشكال الخامس : أنّا نتصوّر الارض بما رحبت بسهولها وجبالها وبراريها وبحارها ، ومافوقها من السماء بأرجائها البعيدة ، والنـجوم والكـواكب بأبـعادها الشاسعة ؛ وحصول هذه المقادير العظمية فيالذهن ، بمعنىٰ انـطباعها [٢] في جـزء عصبي أو قوة دماغية ـكما قالوا به ـ من انطباع الكبير في الصغير ؛ وهو محال . ودفع الاشكال بأنّ « المنطبع فيه » منقسم إلىٰ غير النهاية ، لا يجدي شيئاً ؛ فانّ الكف لا تسع الجبل ، وإن كانت منقسمة إلىٰ غير النهاية.

والجواب عنه : أنّ الحق ، كما سيأتي [٣] ، أنّ الصور الادراكيّة الجزئية [٤] غير

---

١ ـ الحمل الاولي والشايع ـ كما مر في شبهة المعدوم المطلق ـ هو وصف لمجموع القـضية وليس وصفاً للموضوع ، أي لدينا مفهوم باسم شريك الباري ، وإذا أردنا ان نـشكل بـه قضية يكون الحمل فيها أولياً يجب أن نقول : شريك الباري شريك الباري ، ولكن إذا أردنا ان نشكل قضية يكون الحمل فيها شايعاً يجب أن نقول : شريك الباري مفهوم ذهني وكيف نفساني (ش) .

٢ ـ من الآراء المعروفة بين القدماء في مورد كيفية رؤية الاشياء نظرية الانـطباع حـيث ينطبع وينعكس الشبح والصورة المرئية في جزء من الجليدية (البؤبؤ) لان الجليدية مثل المرآة ، فكلما جعل شيء ملون وله نور مقابلها تنطبع وتنتقش صورة ذلك الشيء، فيها ، وتنسب هذه النظرية إلىٰ الطبيعيين القدماء . الاسفار ، ج ٨، ص ٧٨ . أصول فلسفة وروش رئاليسم ، ج ١ ، ص٦٢ (ش) .

٣ ـ في المرحلة الحادية عشرة ، الفصل الثاني.

٤ ـ تقييد الصور الادراكية بالجزئية ليس بمعنىٰ ان الصور الادراكية الكلية ليست مجردة ، بل المقصود ان الصور العلمية الكلية كما هي مجردة عن المادة فكذلك الصـور الادراكـية

مادية ، بل مجرّدة تجرداً مثاليّاً ، فيها آثار المادة من مقدار وشكل وغيرهما دون نفس المادة ؛ فهي حاصلة للنفس في مرتبة تجردها المثالي ، من غير أن تنطبع في جزء بدنيّ أو قوة متعلقة بجزء بدني؛

وأما الافعال والانفعالات الحاصلة في مرحلة المادة عند الاحساس بشيء أو عند تخيله ، فانما هي معدّات تتهيّأ بها النفس لحصول الصور العلمية الجزئية المثالية عندها.

الاشكال السادس : أنّ علماء الطبيعة بيّنوا : أنّ الاحساس والتخيّل بحصول صور الاجسام المادية بما لها من النسب والخصوصيات الخارجية في الاعضاء الحاسة وانتقالها إلىٰ الدماغ ، مع مالها من التصرف فيها بحسب طبائعها الخاصة، والانسان ينتقل إلىٰ خصوصية مقاديرها وأبعادها وأشكالها بنوع من المقايسة بين أجزاء الصورة الحاصلة عنده ، على ما فصّلوه في محله (١) ، ومع ذلك لا مجال للقول

الجزئية هي أيضاً مجردة عن المادة . وللتجرد مراتب فتجرد الصور الادراكية الجزئية تجرد مثالي ، وتجرد الصور الادراكية الكلية تجرد عقلي .

والصور الادراكية الجزئية قسمان :

١ ـ الصور الاداركية الحسية .

٢ ـ الصور الادراكية الخيالية .

والصور الادراكية الحسية هي التي تحصل عن طريق احدى الحواس الخمس ، وشرطها ان يكون هناك رابطة تكوينية وخارجية بين الحواس والشيء الخارجي ، والصورة العلمية الخيالية هي الصور الحسية التي حصلت سابقاً للنفس ، وهي مورد لتوجه النفس مرة أُخرىٰ ، بدون الحاجة إلى رابطة خارجية بين الحواس وما كان سابقاً مورداً لادراك الحس (ش) .

١ ـ نذكر لتوضيح هذا المطلب رأي العلماء الطبيعيين حول الادراك البصري:

« تشكل عدسة العين تصويراً صغيراً عن الاشياء التي نراها على قسم من جدار حساس خلف العين يسمىٰ الشبكية ، والاعصاب البصرية التي انتشرت في هذا القسم من سطح

بحضور الماهيّات الخارجية بأنفسها في الاذهان.

والجواب عنه : أنّ ما ذكروه من الفعل والانفعال المادي عند حصول العلم بالجزئيات في محله ، لكن هذه الصور المنطبعة المغايرة للمعلومات الخارجية ليست هي المعلومة بالذات ، بل هي معدّات تهيّيء النفس لحضور الماهيّات الخارجية عندها بوجود مثالي غير مادي ، وإلاّ لزمت السفسطة لمكان المغايرة بين الصور الحاصلة في اعضاء الحس وبين ذوات الصور .

بل هذا من اقوى الحجج على حصول الماهيات بأنفسها عند الانسان بوجود غير مادي فإن الوجود المادي لها كيفما فرض لم يخل عن مغايرة ما بين الصور الحاصلة وبين الامور الخارجية ذوات الصور ؛ ولازم ذلك السفسطة ضرورة

الشبكة تربط العين بالذهن ، ويعبّر الذهن عن هذا الخبر بحيث نرى في الواقع الوضع والابعاد الكاملة للاشياء كما هي عليه ، ولذا فان ما نراه ليس تصويراً يتشكل على جدار شبكة العين، بل هو تعبير يصوره الذهن عنه».فيزيك، سال دوم، رياضي فيزيك ص ١٣٤.

لا يختص المطلب المذكور بالادراك أو الاحساس البصري ، فواقع الادراك الحسي في جميع الحواس هو من هذا القبيل ، وبالاصل لكل احساس مقدمتان : الاولى : التحريك الخارجي الذي هو من العوامل الخارجية ، مثل إرتعاشات الهواء (في مورد احساس السمع) ، والامواج الالكترومانيتيكية (في مورد الاحساس البصري) ، والذرات الصغيرة جداً في الهواء (في مورد احساس الشم) ، ومثلها التي ترد على الاعضاء الخاصة لكل من الحواس. والاخرىٰ : التأثر والانفعال الذي يوجده العضو المرتبط بالادراك من العامل والمحرك الخارجي، فبعد حصول هاتين المقدمتين يحصل في الذهن انعكاس (كيفيته غير معلومة) يسمىٰ بالاحساس ، فالاحساس غير التحريك الخارجي والتأثير العضوي ، بل ان الانعكاس الذهني في موردٍ تأثر يعرض على أحد أعضاء البدن ، ولذا فإن ما ينتقل بواسطة الاعصاب ويحفظ ويضبط في الذهن هو التأثرات العضوية أي التغييرات البدينة والمادية لا الاحساسات . مباني فلسفه ، ص ٣٣ ـ ٣٤.

ومن اللازم ذكر أن المصنف العلامة (ره) قد بين هذا الاشكال بشكل أوضح في (اصول فلسفه وروش رئاليسم ، ج ١ ، مقالة ٣ ،ص ٦٢) (ش).

الاشكال السابع : ان لازم القول بالوجود الذهني كون الشيءالواحد كلياً وجزئياً وبطلانه ظاهر .

بيان الملازمة : انّ ماهية الانسان المعقولة ، مثلاً ، من حيث تجويز العقل صدقها على كثيرين كليّة ، ومن حيث حصولها لنفس عاقلها الشخصية وقيامها بها جزئية ، متشخصة بتشخصها ، متميزة من ماهية الانسان المعقولة لغير تلك النفس من النفوس ، فهي كلية وجزئية معاً.

والجواب عنه : ان الجهة مختلفة ، فهي من حيث انها وجود ذهني مقيس الى الخارج كلية ، تقبل الصدق على كثيرين ، ومن حيث انها كيفية نفسانية من غير مقايسة الى الخارج جزئية .(١)

---

١ ـ من شرائط التناقض وحدة القضيتين من ناحية الاضافة والنسبة ، والمقصود من الجهة في عبارة المتن هذا المطلب ، لا الجهة المصطلحة في باب القضايا ، فمثلاً عندما نقول : زيد اب وابن أيضاً ، فإذا كان من جهة واحدة وبالاضافة الى إنسانٍ واحد كأن يكون عمرو مثلاً يلزم التناقض ، ولكن إذا كان من جهتين وبالاضافة الى شخصين عمرو وبكر مثلاً لا يلزم التناقض ، وكذلك كلية وجزئية المفاهيم الكلية الذهنية (ش).

شرح المطالب

قد شرحنا قسماً من المطالب المهمة في ما تقدم من التعاليق على المتن ، والذي نقصده بالبحث هنا أمور تالية :

أ ـ لمحة تاريخية عن الوجود الذهني .

ب ـ دافع طرحه في الفلسفة .

ج ـ رابطة بحث الوجود الذهني مع مسألة قيمة المعلومات .

هـ ـ دراسة نظرية الشبح .

أ ـ لمحة تاريخية عن الوجود الذهني :

مسألة الوجود الذهني من المسائل التي طرحت في الفلسفة من قبل فلاسفة الإسلام .

أما أي من الفلاسفة طرحها ؟ وفي أي تاريخ طرحت ، فليس واضحاً بشكل دقيق .

وقد بحث في كلمات الفارابي (٢٦٠ ـ ٣٢٩ هـ) حول الإدراك وأنواع ونحو تحققه ، ولكن لا يوجد مسألة بعنوان الوجود الذهني ، ولا يوجد ذكر لأقوال ودلائل المخالفين والموافقين .(١)

ولا يوجد في كلمات الفارابي عنوان الوجود الذهني ، ولكن استعمل هذا العنوان في كلمات الشيخ الرئيس (م ٤٢٧ هـ) فيقول في رد نظرية الحال وثبوت

---

١ ـ فصوص الحكم ، إنتشارات بيدار فص ٤٠ ـ ٤٩ ، ص ٧٥ ـ ٨١.

المعدومات : « **انما وقع أولئك فيما وقعوا فيه بسبب جهلهم بأن الإخبار انما يكون عن معان لها وجود في النفس وان كانت معدومة في الأعيان ، ويكون معنى الاخبار عنها أن لها نسبة ما الى الأعيان .... فتبين أن المخبر عنه لا بد أن يكون موجوداً وجوداً ما في النفس، والإخبار بالحقيقة هو عن الموجود في النفس وبالعرض عن الموجود في الخارج** ».[1]

ويقول الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾ أنه لا يرى[2] بحث الوجود الذهني في كلمات شيخ الإشراق (م ٥٨).[3]

أول من طرح هذه المسألة بشكل مشخص وبصورة واضحة هو الفخر الرازي[4] ، وبعده الخواجة نصير الدين الطوسي (م ٦٧٢) . فقد جعلوا هذه المسألة بعد مسألة زيادة الوجود على الماهية ، وأقاموا البرهان على إثبات الوجود الذهني، وعبارة الخواجة نصير في هذا الباب هي : « **وهو ينقسم الى الذهني والخارجي والابطلت الحقيقة والموجود في الذهن إنما هو الصورة المخالفة في كثير من اللوازم** »[5]

وقد بين في هذه العبارة القصيرة مطالب ثلاثة :

١ ـ المدعى : وهو ينقسم الى الذهني والخارجي .

٢ ـ الدليل على المدعى : والا بطلت الحقيقة .

٣ ـ جواب شبهة الخصم : والموجود في الذهن انما هو ...

---

١ ـ إلهيات الشفاء ، المقالة ١ ، الفصل ٥ ، ص ٢٩٦

٢ شرح مبسوط منظومه ، ج ١ ، ص ٢٧٠ .

٣ ـ شرح مبسوط منظومة ج ١ ص ٢٧٠ .

٤ ـ المباحث المشرقية ج ١ ص ٤١

٥ ـ كشف المراد ط . مصطفوي ، ص ١٠ .

وبناء على هذا فإن مسألة الوجود الذهني قد طرحت بصورة مسألة خاصة وتحت هذا العنوان في حدود النصف الثاني من القرن السادس الهجري من قبل الفخر الرازي في حوزة البحوث العقلية (الكلامية) ، ثم بحث بعده كبحث جاد ومشكل في الكلام والفلسفة الإسلامية .

ب ـ دافع طرح مسألة الوجود الذهني :

كلما التفتناالى الإشارات التي جاءت في كلمات الشيخ والآخرين قبل الطرح المستقل لمسألة الوجود الذهني ، يمكن القول أن دافع طرحها قد كان رد وإبطال نظرية الحال وثبوت المعدومات ، ولكن مع صرف النظر عن هذا المطلب يصعب الوصول الى دافع طرحها .

ولكن النقطة الملائمة للإلتفات أنه من زمان صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ يعد البحث حول الوجود الذهني من المباحث العامة والتقسيمات الأولية للوجود ، وهذا مايقتضيه تعريف الفلسفة ، لأن الفلسفة فن وعلم يبحث عن الوجود وأحكامه الكلية وتقسيماته الأولية ، ومن هذه الأحكام والتقسيمات ، الوجود الذهني والعيني، لأنه يقسم الوجود الى واجب وممكن ، والى علة ومعلول ، والى حادث وقديم و... ، فإنه يقسم أيضاً الى ذهني وعيني .

وأول بحث طرحه صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في الأسفار هو البحث حول الوجود وأقسامه الأولية فيقول : « المرحلة الأولى : في الوجود وأقسامه الأولية » ، ثم قسم هذه المرحلة الى عدة مناهج : المنهج الأول حول الوجود وأحكامه الكلية ، مثل بداهة مفهوم الوجود ، وزيادة مفهوم الوجود على الماهية ، وأصالة الوجود والتشكيك في حقيقة الوجود ، والمنهج الثاني حول المواد الثلاث : الوجوب والامكان والامتناع ، والمنهج الثالث حول الوجود الذهني .

ولم يـراعِ الحكيم السبزواري ﴿ﷺ﴾ هذا المطلب ، وطرح البحث حـول الوجود الذهني كأحد المباحث العامة للوجود وفي عداد مسائل البداهة وزيـادة مفهوم الوجود وأصالة الوجود ومثلها ، ويقول في بداية منظومة الحكمة : « الفريد الاول من المقصد الاول في الوجود والعدم » ،

ثم نظم هذا الفريد في غرر سبع ، وجـعل بحث الوجـود الذهـني في سـابع الغرر[1] .

لكن الحكيم السبزواري ﴿ﷺ﴾ قد طرح مسألة الوجود الذهني كمرحـلة مستقلة في البداية والنهاية ، وجعلها من التقسيمات الاولية للوجود .

ج : رابطة بحث الوجود الذهني مع مسألة قيمة العلم :

من المسائل المهمة التي هي مورد توجه المفكرين في أوروبا المعاصرة بشكل خاص هي مسألة « قيمة وحدود المعرفة »[2]

وهي ان العلم إلى أي حدّ يستطيع ان يوصل الانسان الى الواقعيات الخارجية وبالاساس يشكل علم المعرفة أهم قسم في الفلسفة الجديدة في أوروبا ، الى ان سمى الفيلسوف الالماني المعروف (كانْت) (م : ١٨٠٤ ميلادي) فلسفته بنقد العقل حتى تتضح ما هي الالة المطمئنة لمعرفة العلم ؟ العقل أم الحس ؟ وما هي قدرة العقل؟ فهل هو قادر فقط على معرفة الظواهر والتحولات الظاهرية للعالم ؟ أم يستطيع ان

---

١ ـ وبعبارة أوضح : وطبق الاصطلاحات التي استعملها صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ في تنظيم المباحث فقد جعل المرحوم السبزواري بحث الوجود الذهني في المنهج الاول ، ولكن صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ قد جعله في المنهج الثاني وكبحث مستقل .

٢ ـ يرجع الى : شناخت روشهاي علوم ، تأليف فيليسن شاله ، ترجمة يحيى مهدي، ص ٢٠٤.

يعرف جوهر وذات الموجودات ؟ وقد طرحت في الفلسفة الاسلامية بحوث قيمة حول العلم في موارد مختلفة ، وهذه الموارد عبارة عن :

١ـ نفس الأمر ومناط صدق وكذب القضايا:

في الواقع يرتبط البحث حول نفس الأمر ـ وكما مر في المرحلة الأولى ـ بالعلم، وبان التصديق والأحكام العلمية للبشر على اساس اي ملاك تحكي عن الواقع وتكون صحيحة أو تكون على خلاف الواقع ومشتبهة وخاطئة .

٢ ـ المعقولات الثانية :

من البحوث التي طرحت في الفلسفة الإسلامية البحث حول المعقولات الثانية، فقد قسموا المعقولات الى قسمين: اولية وثانوية ، ثم قسموا المعقولات الثانية الى منطقية وفلسفية .

والمعقول هو المفاهيم الكلية العلمية والذهنية . ويدور بحث المعقولات حول ان هذه المفاهيم الكلية كيف ومن اين ترد الذهن ؟

هذا المبحث هو من المباحث المهمة جداً في المعرفة ، وعن هذا الطريق فقط يمكن حل مشكلة المعرفة التي أصبحت بمثابة عقدة لاتنحل في اوروبا .

وسنبحث عنها في مكانها المناسب .

٣ـ مباحث العقل والعاقل والمعقول :

تعد مباحث العقل والعاقل والمعقول أو العلم والعالم والمعلوم من الموارد التي يبحث فيها حول العلم بالتفصيل في الفلسفة الإسلامية . وقد حازت هذه المسألة على قيمة وأهمية خاصة في الحكمة المتعالية بشكل خاص . وقد اختصت المرحلة

الحادية عشرة من هذا الكتاب بهذه المسألة ايضاً ، أو سيبحث حول تجرد العلم والعالم وتقسيم العلم الى حصولي وحضوري أو تقسيم العلم الحصولي الى كلي جزئي والى حقيقي واعتباري ومباحث مهمة اخرى .

٤ـ مبحث الجواهر والأعراض :

سيناقش في مبحث الجواهر والأعراض ـ حيث يدور الكلام حول الكيف النفساني ـ حول العلم وماهيته والأقوال والآراء المطروحة في هذا المجال .

٥ـ مسألة الوجود الذهني :

وأخيراً ، من جملة الموارد التي يُبحث فيها حول العلم مسألة الوجود الذهني . ويبحث في هذه المسألة في ملاك حكاية الصور العلمية (العلم الحصولي) ، وهي مسألة قيمة حازت على اهمية كبيرة في الفلسفة الجديدة في أوروبا .

وقد قام الفلاسفة المسلمون ببحث هذه المسألة (قيمة أو حكاية العلم) بشكل مباشر ، ولعل الذين طرحوا مسألة الوجود الذهني لم يلتفتوا بالأصل الى هذا المطلب ، ولكن يظهر هذا المطلب من مطاوي بحوثهم ، وخاصة من الاجابات التي قدموها على الاشكالات الواردة من قبل المخالفين .

ويعد الحكيم الطباطبائي ﴿ﺗﺪﺭﺀ﴾ أول فيلسوف من الفلاسفة المسلمين التفت بشكل كامل الى هذا المطلب ، فقد بحث هذا المطلب في آثاره الفلسفية المختلفة بشكل جيد في هوامش الأسفار والبداية والنهاية واصول الفلسفة .

وبعد العلامة يعتبر الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿ﺗﺪﺭﺀ﴾ ـ تلميذه الكبير ـ أكثر وافضل من قيَّم هذه المسائل التي مازالت باقية في آثاره الفلسفية القيّمة. ونحن ذاكرون هنا قسماً من كلامه :«**لبحث الوجود الذهني هذا الذي يدور حول**

ماهية العلم ارتباط اقرب من اي مبحث آخر بالمسألة المطروحة الآن التي تبحث حول قيمة واعتبار العلم. والمسألة هي ان العلم بمعناه الأعم، اي مقدار له من القيمة والاعتبار؟ الى أي حد ينطبق مع الواقع؟ هل الإدراك هو مثل الالم والذة داخلي محض؟ واذا كان كذلك تنقطع رابطة معرفتنا بالخارج بشكل كلي، ولانستطيع ان نقول ان ماندركه هو الموجود في الخارج.

أما إذا قلنا أنه يوجد نوع من الانطباق فنتيجته ان مايحسّه او يتخيله أو يتعقله الانسان لن يكون وهماً وخيالاً محضاً اي داخلي محض، ويكون له مع الخارج رابطة انطباقية، وفي هذه الصورة يجب ان نرى كيف هو نحو انطباقه؟

ادعى الفلاسفة المسلمون ان هذه الرابطة هي رابطة ماهوية، وفقط في الرابطة الماهوية يستطيع الانسان ان يتكلم عن رؤية الواقع وكشفه. فهذه الفرضية قائمة على اساس ان ادراكاتنا عن الاشياء تعني حضور ذات هذه الأشياء ـ لاوجود الأشياء ـ في ذهننا.

فبإعتقادهم ان الجسر الوحيد الموجود بين الذهن والأعيان (الخارجية) ويمكن ان يوجد، واذا وجد هذا الجسر يكون هناك معنى للرابطة (الكاشفة عن الواقع) بين الذهن والخارج هو جسر الرابطة الماهوية بين الذهن والخارج. واذا اخذنا هذه الرابطة من الانسان فأي رابطة أخرى ولو رابطة العلة والمعلول نريد أن نعقدها بين الذهن والخارج فأولاً: إن نفس الرابطة ليست قابلة للانعقاد. وثانياً: على فرض ان لها مكان من الامكان فنكون قد خرّبنا الجسر، اي اننا لانستطيع ان نقول ان للعلم قيمة، وان مايدركه الانسان هو مافي الخارج، كما وصل افراد من

قبيل دكارت وبرغسون وامثالهم الى أنه لا اعتبار للحواس اصلاً ولا لعقل الإنسان ، فيقول دكارت انه ليس للحواس اعتبار ، ويقول الآخر ان العقل أيضاً ليس له اعتبار، وليس لا للحواس ولا للعقل اي اعتبار وقيمة نظرية ولهم فقط قيمة علمية .

ومن الممكن هنا أن يقول البعض بمذهب ثالث الذي هو مذهب التبعيض ، وهو أن للذهن اعتبار في بعض الموارد وليس له اعتبار في البعض الآخر . له اعتبار في ادراك اصل المادة والحركة ، ولكن ليس له اعتبار في امور اخرى من قبيل الصوت واللون والحرارة والبرودة وامثالها ، لان العلم قد اثبت ان مايوجد هو المادة والحركة ، وتحصل هذه التغييرات للذهن في المدارج والمراتب المختلفة للحركة، فيتخيل الانسان ان اللون يوجد في الخارج بصور مختلفة ، ويظن انه يوجد صوت في الخارج وان البرودة والسخونة والاضاءة متحقق كل منها ، ولكن لايكون لاي منها واقعية خارجية .

يجب ان يعتبر مذهب التبعيض من مذهب اللاادرية والسوفسطائية، لانه إذا كان البناء على اساس انه لا اعتبار لحواس الانسان من ناحية الكشف عن الواقع فلن يكون لها اعتبار ايضاً في مورد المادة والحركة . فمن اين تقولون ان للمادة والحركة وجود ، فالمطلب لايقبل التبعيض ، فيجب أما ان ترفض الفلسفة بشكل كلي ويكون الذهاب إلى اللادري والاكثر من اللادري (السفسطة) ، أو يجب تخطئة استنباط العلماء الذين اعتقدوا انهم يرون هيئة الاشياء في تجاربهم ويظنون ان هذه الرؤية هي تمام ماهية وحقيقة الشيء ولايعلمون ان رؤية هذا الشيء هي من زاوية خاصة فعندما ننظر من زاوية واحدة نرى شيئاً واحداً ،

فنرى فقط المادة والحركة ولايكون هذا دليلاً على انه لايوجد في الواقع أية كيفية» [١]

د : دراسة براهين الوجود الذهني :

وكما جاء في المتن فقد طرحت ثلاث نظريات في مورد الوجود الذهني بين المتكلمين والفلاسفة المسلمين:

١ـ نظرية الحكماء : أن الوجود الذهني والوجود الخارجي هما سواء ومتحدان من ناحية الماهية ، وما يوجد في الذهن هو ماهية وذات الأشياء.

٢ـ نظرية من يعتبر العلم من مقولة الإضافة ، وينكر الوجود الذهني بشكل كلي .

٣ـ نظرية من يقول بالوجود الذهني ، ولكنه يعتبره شبحاً وعكساً للموجود الخارجي لاعين ماهيته .

تفاوت براهين الوجود الذهني :

قد أقيم في المتن ثلاثة براهين لإثبات نظرية الحكماء ، وهذه البراهين تتفاوت فيما بينها ، فيبتني البرهان الأول على الادراكات التصديقية ولكن البرهانين الثاني والثالث يبتنيان على الادراكات التصورية.

الفرق بين البرهان الثاني والثالث ان البرهان الثاني يبتني على المفاهيم الكلية والبرهان الثالث يبتني على المفاهيم البسيطة ، واذا كان الكلام على اساس فرض من يعتقد بالوجود الكلي بوصف الكلية في الخارج فسيكون البرهان الثاني عقيماً ،

---

١ شرح مبسوط منظومه ج ٢ ص ٢٦٣ ـ ٢٦٩ (نقل ملخصاً).

ولكن يبقى البرهان الثالث على قوته ، ويقول الحكيم السبزواري بالنسبة الى تفاوت هذه البراهين ان فروق هذه الوجوه الثلاثة واضحة .

لان بعضها قد اثبت عن طريق لزوم الموضوع للقضية الموجبة (البرهان الأول) .

والبعض الآخر عن طريق الكلية (البرهان الثاني) ؟

والبعض عن طريق الوحدة والصِرفية (البرهان الثالث) .

وقد اثبت بعض هذه الوجوه المطلوب عن طريق التصديق (البرهان الأول).

والبعض الآخر عن طريق التصور (البرهان الثاني والثالث) .

وكذلك تتفاوت مبادئها ، لان قاعدة الفرعية لازمة فقط في البرهان الأول على عكس مباديء البرهانين الآخرين ولذلك لايرد اشكال المحقق اللاهيجي على مسلك الكلية (البرهان الثاني) بأن هذا الدليل هو في الحقيقة ذلك الحكم الايجابي على المعدوم (البرهان الأول) [١] .

تقييم براهين الوجود الذهني :

والآن بعد أن تعرفنا على الفروقات بين براهين الوجود الذهني يجب أن نبحث صلاحيتهم بالنسبة الى رد النظريتين المخالفتين ، اى القول بالاضافة والشبح ، وان نرى هل هذه البراهين كافية لاثبات مدعى الحكماء ام لا. وبعبارة أوضح يوجد هنا مطلبان:

أ: ابطال النظريتين المخالفتين.

ب: إثبات النظرية المقبولة (نظرية الحكماء).

---

١ شرح المنظومة "قسم الحكمة" مبحث الوجود الذهني.

وقد فصل الحكيم العلاقة بين هذين المطلبين بشكل كامل ، لانه بعد نقل كلاً من نظريتي الإضافة والشبح يذكر بطلانهما ، ثم يبين أدلة نظرية الحكماء.

وذكر في ابطال نظرية الإضافة:

« ويرده العلم بالمعدوم اذ لامعنى محصلا للاضافة الى المعدوم» .

أي لايمكن اعتبار العلم من مقولة الإضافة ، لانه في الموارد التي يكون لدينا فيها علم بالأشياء غير الموجودة لاتعقل الاضافة بين النفس والمعلوم الخارجي.

وذكر في ابطال نظرية الشبح:

« وهذا في الحقيقة سفسطة ينسد معها باب العلم» .

لانه دائماً يتفاوت ويتغاير الوجود الذهني مع الوجود الخارجي في حيثية الوجود وايضاً في حيثية الماهية فعندما يكون لدينا علم بالواقع الخارجي من الممكن أن تكون صورنا الذهنية من ابتكاراتنا الذهنية ، ولايكون لها اي ربط بالواقع الخارجي.

والآن يجب ان نرى هل ان براهين الوجود الذهني وافية بمدعى الفلاسفة ام لا؟

ويتركب مدعى الفلاسفة من مطلبين :

أ : يوجد شيء ما في الذهن في حالة العلم.

ب : ماهية الموجود الذهني والخارجي على حدٍ سواء.

ولا شك في ان البراهين المذكورة وافية لإثبات المطلب الأول. ولكن هل هي قادرة على اثبات المطلب الثاني ام لا ؟ فهذا مايحتاج الى الدقة والتأمل.

ونعلم مع قليل من التأمل ان البرهانين الثاني والثالث ليسا وافيين لإثبات المطلب الثاني ، لان النتيجة الوحيدة لهذين البرهانين ان الكلي بوصف الكلية وصرف كل شيء بوصف الصرافة لايتحققان في الخارج ، وبما أنه يوجد لدينا

تصور عن الكلي والصرف فهما موجودان في الذهن. أما مسألة هل الموجود في الذهن متحد ومساوي مع الموجود الخارجي من ناحية الماهية ؟ فهذا ما لايحصل على جوابه من هذين البرهانين.

والآن يجب ان نرى هل يدل البرهان الثالث على المطلب الثاني من مدعى الفلاسفة ام لا ؟ والبرهان الثالث عبارة عن حكمنا حكماً ايجابياً على الأمور المعدومة التي لا وجود لها في الخارج. والايجاب الذي هو الإثبات فرع وجود المثبت له والمفروض ان المثبت له لاوجود له في الخارج فيكون موجوداً في الذهن.

وفي نظر المحقق اللاهيجي ان هذا البرهان وافٍ لإثبات قسمي مدعى الحكماء حيث قال أن القائلين بالوجود الذهني فئتان. تعتقد فئة منها ان صور واشباح الموجودات توجد في الذهن وهي تشبه الموجود الخارجي في قسم من العوارض كصورة الحصان المرسومة على الحائط التي تشبه الحصان الخارجي في قسم من العوارض الظاهرية وهي نظرية المتقدمين.

وفئة اخرى تقول ان حقائق الأشياء وماهياتها تحصل في الذهن وهذا قول المتأخرين. فعندما تقول الفئة الأولى ان صورة الشيء موجودة في الذهن فمقصودهم شبحه وشبيهه. ولكن مقصود الفئة الثانية من الصورة حقيقتها وماهيتها. ثم يقول انك خبيران الوجوه التي تدل على وجود الذهن تدل على ان حقائق وماهيات الأشياء توجد في الذهن، وليست امراً مغايراً لها من ناحية الماهية وتوافقها وتشابهها في بعض العوارض فقط، لان الحكم على شيء يستدعي ويستلزم وجود وثبوت ذلك الشيء ولايستدعي امراً مغايراً له وان كان يوافقه في قسم من الأعراض.[1]

---

١ ـ شوارق الالهام، المقصد الاول، الفصل الاول، المسألة الرابعة.

تحليل كلام اللاهيجي :

في عبارة المحقق اللاهيجي نوع من الابهام ، لانه يقول في البداية : «ان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني انما دلالتها على وجود حقايق الأشياء ومهياتها في الذهن...» ثم يقول :

«فان الحكم على شيء انما يستدعي وجود ذلك الشيء وثبوته لاثبوت امر مغاير له....» .

ويظهر من تفريع الجملة الثانية على الجملة الأولى بالفاء أن الجملة الثانية علة وتوضيح للجملة الأولى ، اي ان علة ووجه دلالة وجوه ودلائل الوجود الذهني على وجود ماهيات الاشياء هو أن الحكم على كل شيء يستدعي وجود وثبوت ذلك الشيء. ويسأل في هذه الصورة : ماهو المقصود من الشيء الذي يحكم عليه؟ هل هو الشيء المعدوم ام الشيء الموجود ؟

وفي الصورة الاولى هل المقصود المعدوم الممكن ام المعدوم الممتنع ام كلاهما ؟

اذا كان المقصود الشيء الموجود فمن الممكن ان يقال : صحيح ان الحكم على شيء يستدعي ثبوت ماهيته ، ولكن يكفي ثبوت ماهيته في الخارج ، فمن اين يكون لماهيته ثبوت ووجود في الذهن ، فلعل الموجود في الذهن شبح للماهية الموجودة في الخارج .

وإذا كان المقصود المعدوم الممتنع الوجود ، فلايكون هناك ماهية وحقيقة حتى نقول انه يجب ان تنوجد تلك الحقيقة والماهية في الذهن .

وإذا كان المقصود المعدوم الممكن الوجود ، ففي هذه الصورة يكون لهذه الماهية مصاديق مختلفة بعضها موجود وبعضها معدوم ، فمثلاً جبل الياقوت وبحر الزئبق ليسا موجودين في الخارج ولكن هناك مصاديق اخرى من الياقوت والزئبق

متحققة في الخارج.

ولذا فمن الممكن ان يقال انه يكفي تحقق هذه الماهية في بعض المصاديق لصدق الحكم الايجابي لها، ولايمكن استنتاج الثبوت الذهني لتلك الماهية.

كلام لشيخ الاشراق:

لحكيم الاشراق الكبير شهاب الدين السهروردي ﷺ كلام بالنسبة الى اثبات الوجود الذهني والذي ـ حسب قول صدر المتألهين ﴿﴾ ـ انه كان من ابتكاره أو لم ينقل قبله عن اي شخص آخر. ننقل عباراته من حكمة الإشراق من اجل اطلاع القراء المحترمين:

«إن الشيء الغائب عنك إذا ادركته فانما ادراكه على مايليق بهذا الموضع هو حصول مثال حقيقته فيك فان الشيء الغائب ذاته ان لم يحصل عنه أثر فيك فاستوى حالتا ما قبل العلم ومابعده وهو محال، وان حصل منه اثر منك ولم يطابق فما علمته كما هو، فلابد من المطابقة من جهة ماعلمت فالأثر الذي فيك مثاله». (١)

تحليل كلام شيخ الاشراق:

لايخلو كلام شيخ الاشراق من الإبهام ولايعد دليلاً لاثبات اتحاد الوجود الذهني والخارجي من ناحية الماهية، لانه ليس معلوماً ان مقصوده من مطابقة الأثر الذي يحصل في الذهن عن الشيء الخارجي مع ذلك الشيء هو المطابقة من ناحية الماهية، بل من الممكن ان يكون مقصوده من تلك المطابقة في العوارض من قبيل

١ـشرح حكمة الاشراق، المقالة ١، الضابط ٢، ص ٤٠.

اللون والشكل والحجم وأمثالها. والشاهد على هذا المطلب انه قد صرح بنفسه ان مايحصل في النفس هو مثال المعلوم الخارجي أو مثال حقيقته، لانفس الحقيقة، والحال ان القسم الثاني من مدعى قول المشهور انه ينوجد في النفس نفس ماهية وحقيقة الشيء الخارجي لا شبهه ومثاله.

كلام لصدر المتألهين(ﷺ) :

لصدر المتألهين كلام في هذا المجال نذكره، وكلامه هو في الحقيقة نفس كلام شيخ الاشراق، ولكنه اضاف إليه مطلباً، ومن الممكن ـ من خلال الإلتفات إلى ماأضافه ـ تكميل البرهان. وهنا ننقل كلامه :

« انا عند علمنا بشيء بعد مالم يكن، لايخلو اما ان يحصل لنا شيء، او لم يحصل وان لم يحصل فهل زال عنا شيء أو لا ؟

وعلى الثالث (اي فرض مالم يحصل لنا شيء ومازال منا شيء) استوى حالنا قبل العلم وبعده وهو محال.

وعلى الثاني فالزائل منا عند العلم بهذا غير الزائل منا عند العلم بذلك ـ والا لكان العلم باحدهما عين العلم بالآخر ـ ثم للنفس ان تدرك اموراً غير متناهية ولو على البدلية كالاشكال والاعداد وغيرهما، فيلزم ان تكون فينا اموراً غير متناهية بحسب قوة ادراكنا للأمور الغير المتناهية ـ وهو مما بين بطلانه في الحكمة ـ ثم الضرورة الوجدانية حاكمة بان حالة العلم تحصيل شيء لازالة شيء فثبت الشق الأول وهو ان العلم عبارة عن حصول أثر من الشيء في النفس، ولابد ان يكون الأثر الحاصل من كل شيء غير الأثر الحاصل من الشيء الآخر وهذا هو المراد بحصول صورة الشيء في العقل.

ومن هيهنا يلزم ان يكون العلم بكل شيء هو نفس وجوده العلمي، إذ ما من شيء إلّا وبازائه صورة في العقل غير الصورة التي بازاء شيء آخر، وهي غير مابازائه صورة اخرى، فلابد ان تكون صورة كل شيء عين حقيقته وماهيته فليتأمل في هذا البيان فانه لايخلو من غموض» [١].

والمسألة المهمة والاساسية في كلام صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ هي ان: «الاثر الحاصل من كل شيء غير الاثر الحاصل من الشيء الآخر» و «مامن شيء الا وبازائه صورة في العقل غير الصورة التي بازاء شيء آخر، وهي غير مابازائه صورة اخرى»، لانه إذا كانت كل صورة ذهنية مغايرة للصورة الذهنية الاخرى، وكانت كل صورة ذهنية تنطبق على موجود خارجي واحد فقط، ولاتنطبق على اي موجود آخر تكون هذه الصورة صورته؛ فلايمكن اعتبار العلم شبحاً للمعلوم الخارجي حيث يطابقه في بعض الآثار والأعراض مثل اللون والشكل وامثالها، ولكن يغايره في الماهية، لان الشكل واللون والحجم يقبلون الانطباق على المصاديق المختلفة، في حين ان الفرض ان الصورة الذهنية لكل موجود لاتقبل الانطباق إلّا على موجود واحد (هو ذلك الموجود) ويدور الامر بين مطلبين:

١ـ وجود الصورة الذهنية عين وجود المعلوم الخارجي. (التطابق في الوجود).

٢ـ ماهية الصورة الذهنية عين ماهية المعلوم الخارجي (التطابق في الماهية).

والمطلب الأول باطل، لانه إذا كان هناك تطابق كامل من ناحية الوجود لوجب ان تكون آثار وجودها واحدة، والحال ان الوجود الذهني فاقد لآثار الوجود الخارجي، ولذا فان حقيقة العلم ليست شيئاً غير تحقق عين ماهية الأشياء

١ـرسالة التصور والتصديق، ص٣ـ٤، وقد طبعت هذه الرسالة بضميمة الجوهر النضيد.

في الذهن.

ويعد هذا البرهان ـ الذي أساسه من شيخ الإشراق وتكملته من صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ـ من افضل واجمع براهين الوجود الذهني، والذي يصلح لإثبات قسمي نظرية الحكماء. والعجيب ان صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ لم يأتِ في الاسفار على ذكر هذا البرهان ولكن مع الاخذ بعين الإعتبار انه قد كتب رسالة التصور والتصديق بعد الأسفار، فمن الممكن انه لم يلتفت الى هذا المطلب اثناء كتابة الاسفار ثم التفت اليه بعدها.

دليل المحقق الطوسي على الوجود الذهني:

الدليل الذي يذكره الخواجه نصير الدين الطوسي في تجريد الاعتقاد لاثبات الوجود الذهني هو انه إذا لم ينقسم الوجود الى خارجي وذهني فستكون القضية الحقيقية باطلة ولااثر لها.

«وهو ينقسم الى الخارجي والذهني وإلا بطلت الحقيقة».

وشرح هذا الدليل مرهون ببيان مطلبين:

١ـ ماهي القضية الحقيقية؟

٢ـ ماالمقصود من البطلان؟

قد بحث حول القضية الحقيقية بالتفصيل في المرحلة الأولى، وعلم انه قد قيل في تفسير تلك الأقوال المختلفة ان القول المشهور هو ان الموضوع في القضية الحقيقية هو الأفراد والمصاديق الخارجية للموضوع، لكن ليس فقط خصوص الافراد الموجودة بالفعل، بل الأعم من الافراد الموجودة والأفراد المقدرة.

وبعبارة أخرى: ترجع القضية الحقيقية الى قضية متصلة مقدمها وجود الموضوع وتاليها الحكم المذكور في القضية (ثبوت المحمول).

ويقول صدر المتألهين ﴿﴾ في تعريف القضية الحقيقية:

« معناها كل مالو وجد وكان متصفاً بعنوان كذا فهو بحيث لو وجد صدق عليه محمول كذا »[(١)].

والمقصود من البطلان وكما ذكر المحقق اللاهيجي هو اللغوية لا الكذب وعدم مطابقة الواقع كما قال المحقق الدواني. والتوضيح: ان المحكوم عليه في القضايا الخارجية هو دائماً الافراد والمصاديق الفعلية للموضوع التي لها تحقق خارجي. والحال انه إذا لم يكن للماهية (والمفهوم) المحكوم عليها والواقعة موضوعاً للقضية الموجبة افراد ومصاديق ذهنية ، أي لم نقبل بالوجود الذهني للماهية ، ففي هذه الصورة ينحصر الحكم الثابت للموضوع في المصاديق الخارجية لتلك الماهية فقط ، اي المصاديق التي لها وجود خارجي بالفعل ، في حين ان الفرض هو ان القضية حقيقية لا خارجية، وفي القضية الحقيقية لا ينحصر الحكم بالافراد والمصاديق الفعلية للموضوع، ويتوقف هذا على قبول الوجود الذهني للماهية ، حتى يشمل الحكم المذكور في القضية. ـ وعن طريق الوجود الذهني للماهية ـ مصاديقها غير الموجودة ايضا. واذا قيل ان الحكم يختص بالمصاديق الفعلية للموضوع فهي القضية الخارجية ، ولن يكون هناك حاجة الى اعتبار قسم آخر للقضية بإسم القضية الحقيقية. وحاصل الاستدلال:

١ ـ من اقسام القضية الموجبة القضية الحقيقية.

٢ ـ يشمل الحكم المذكور في القضية الحقيقية الافراد المتحقق والفعلية وايضاً الأفراد المقدرة (والموجودة) بالقوة.

٣ـ ليس للأفراد والمصاديق المقدرة (والموجودة) بالقوة وجود خارجي

١ـ الأسفار ، ج ١ ، ص ٢٧٠.

فعلي، والحال ان الحكم الثابت لها فعلي، فيجب ان يكون في ظرف هذا الحكم الفعلي افراد لها وجود فعلي، وبما انه ليست موجودة في الخارج فهي موجودة في الذهن.

٤ـ إذا قيل ان الحكم في القضية الحقيقية هو للأفراد والمصاديق الفعلية للموضوع فهي القضية الخارجية ،وفي هذه الصورة سيكون اعتبار القضية لغواً[١].

وقد اعتبر صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ان هذا الاستدلال غير تام وقد اورد عليه اشكالين:

١ـ مفاد القضايا الحقيقية ـ وكما بيّن سابقاً ـ هو أنه كلما تحقق الموضوع يثبت له الحكم، وهكذا حكم لا يستدعي ولا يستلزم الوجود الفعلي للموضوع، بل يكفي الوجود التقديري والفرضي للموضوع، ويمكن ان يكون الوجود التقديري وجوداً خارجياً (فانه يحوي ظرف الخارج الماضي والحالي والاستقبالي)، فلا يثبت هذا الدليل الوجود الذهني للماهية (ليقال أنه ينوجد في الذهن عين الماهية أو مثالها وشبحها).

٢ـ إذا كان هذا الاستدلال صحيحاً ومحكماً، وكان لازم الحكم على الأفراد الفرضية والتقديرية للموضوع هو الوجود الفعلي لتلك الأفراد في الذهن، فيلزم في هذه الصورة ان تنوجد جميع افراد الموضوع غير المتناهية بشكل منفصل ومفصل في الذهن، لانه في عقيدة المتأخرين ان الحكم في القضايا المحصورة يتعلق بذات الأفراد لا بالمفهوم والطبيعة الكلية، ولذا يستلزم صدق الحكم وجود الأفراد، ولا يكفي المفهوم الكلي.

ثم يقول:

«مما تقرر على مدارك المتأخرين ان الحكم في المحصورة على ذوات

١ـ يرجع الى شوارق الالهام، ص ٤٤ـ٤٦.

الأفراد فوجب لصدقها وجود الأفراد لاوجود العنوان. وان سلكنا مسلك التحقيق وقلنا ان المحكوم عليه في المحصورة هو العنوان ، لكن الفرق بينها وبين الطبيعية ان الحكم فيها على وجه يسري الى الأفراد بخلاف الطبيعية ، فينحل الاشكال لكنه على هذا يجب الاقتصار على عقود ليس لموضوعاتها وجود عيني أصلاً والّا فلأحد ان يقول ان الطبائع موجودة بوجود الأفراد ، فاذا كان لموضوع فرد عيني يوجد العنوان بوجوده ، فالحكم عليه بذلك الاعتبار» [١] .

هـ: دراسة نظرية الشبح :

فيما يتعلق بنظرية الشبح هناك عدة مطالب تحوز على الأهمية وتستحق التأمل والدراسة :

١ ـ ماهو المقصود من الشبح ؟

٢ ـ تاريخ ظهورها واتباعها .

٣ ـ ماهي ادلة بطلانها ؟

وهانحن نبدأ بدراسة كلٍ من الموضوعات المذكورة :

١ ـ ماالمقصود من الشبح ؟

فسر المصنف العلّامة نظرية الشبح في نهاية الحكمة بشكلين :

١ ـ الموجود في الذهن هو شبح للموجودات الخارجية التي تحكي عنها بكيفية ما ، وان كانت تتباين فيما بينها من ناحية الماهية ، كما ان صورة موجود ما

١ـ الأسفار ، ج ١ ص ٢٧٠ .

(مثل الشجرة والحائط والانسان والحمام و...) حاكية عنه مع انها تباينه من ناحية الماهية.

وقد نسب معنى الشبح هذا الى الفلاسفة السابقين.

٢ ـ فضلاً عن أن الموجود الذهني هو شبح وصورة للموجود الخارجي فانه فاقد ايضاً لخاصية الحكاية عن الخارج، فان النفس تخطأ دائماً في إدراكاتها، وان كان هذا الخطأ منظماً ولا يوجب اختلال حياة الإنسان كما لو فرض انسان يرى دائماً اللون الأحمر لوناً أخضراً فيرتب على مايراه لوناً اخضراً آثار اللون الأحمر بشكل دائم.(١)

ولا يوجد من الفلاسفة المسلمين من قال بنظرية الشبح بالمعنى الثاني، ولكنها لها اتباع في اوروبا القديمة والجديدة، فالسوفسطائيون قبل الميلاد ومثاليو وشكاكو أوروبا الجديدة هم من اتباع هذه النظرية. وتحتاج دراستها إلى بحث منفصل.

٢ ـ تاريخ ظهور نظرية الشبح في الفلسفة والكلام:

ويجب ان نرى الآن ان نظرية الشبح بالمعنى الأول متى طرحت في الفلسفة الاسلامية ومن قال بها؟

نظرية الشبح في كلام القدماء: ذكرنا سابقاً ان مسألة الوجود الذهني هي من المسائل المستحدثة في الفلسفة الاسلامية، ولذا فليس المقصود من دراسة كلام القدماء مثل الفارابي وابي علي (سينا) ان هذه المسألة قد طرحت في زمانهم، ولا نريد ان نرى انهم كانوا من اتباع نظرية الشبح ام من اتباع نظرية وجود ذات

١ـ نهاية الحكمة، المرحلة ٣.

ماهية الأشياء في الذهن ، بل المقصود ان نرى كيف فسروا حقيقة العلم ، وتفسيرهم لحقيقة العلم يطابق أيّاً من النظريات المطروحة في باب الوجود الذهني.

ويظهر في كلماتهم الفاظ من قبيل الصورة والمثال والتمثل والانتقاش وحتى الشبح فيما يرتبط بالعلم والادراك الحسي. وسنكتفي هنا بنقل بعض عبارات الفارابي في هذا المورد:

١ـ الادراك يناسب الانتقاش.

٢ـ الحس يأخذ من المحسوس صورة يستوصفها الذُكر.

٣ـ البصر إذا حدق الشمس تمثل فيه شبح الشمس.

٤ـ البصر مرآة يتشبح فيها خيال المبصر مادام يحاذيه... (١)

ويمكن الحصول في كلمات ابي علي (سينا) على التعابير المذكورة أو نظيرها.

وقد نقلنا عبارة شيخ الاشراق سابقاً ، فقد استعمل في مورد الاثر الذي يحصل في النفس من الموجود الخارجي وندركه كلمة المثال. (٢)

تحليل وتفسير كلمات القدماء: في مسألة انه ماهو مقصود القدماء من هذه الكلمات والتعابير التي تنسجم ظاهراً مع نظرية الشبح ؟ هناك نظريتان:

الاولى : ان مقصودهم هو تحقق ماهية وحقيقة الاشياء في الذهن ، واستعمال كلمات «المثال» و «الشبح» وامثالها كناية عن ان الماهية الموجودة في الذهن فاقدة لآثار الماهية الخارجية ، كما ان شبح وصورة ونقش موجود ما فاقد

١ـ فصوص الحكم ، انتشارات بيدار ، ص ٧٥ـ ٨٠.

٢ـ شرح حكمة الاشراق ، المقالة ، الضابط ٢ ص ٤٠ «ان الشيء الغائب عنك إذا ادركته فانما ادراكه بحصول مثال حقيقته».

لآثاره.

ويعد من انصار هذه النظرية المحقق اللاهيجي حيث يقول: بما ان آثار واحكام الماهية الخارجية لاتترتب على الماهية الموجودة في الذهن فقد اطلق المتقدمون لفظ الشبح على الماهيات الذهنية، لان خصوصية شبح شيء ماهي ان أثر ذلك الشيء لايصدر منه (الشبح)، لا أنهم قالوا بتحقق أشباح الاشياء في الذهن ويوجد مذهبان في باب الوجود الذهني[١] والنظرية الاخرى فيما يرتبط مع كلمات القدماء انهم قالوا حقيقة بوجود شبح الموجودات في الذهن، لا ماهيتها وحقيقتها.

وذكر القاضي البيضاوي في «طوالع الانوار» والتفتازاني في «المقاصد» بشكل جازم ان عقيدة الحكماء هي نظرية الشبح هذه[٢].

اذا قبلنا كلام المحقق اللاهيجي، ولم نعتبر القدماء من اتباع نظرية الشبح، فلا يمكن الحصول بشكل واضح على التاريخ الدقيق لظهور هذه النظرية في تاريخ الكلام والفلسفة الإسلامية. وللشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾ كلام في هذا المجال.

حاصل كلامه ان النظرية الاولى في باب الوجود الذهني هي النظرية المشهورة بين الحكماء اي حصول ماهية الاشياء في الذهن، وبعدها وبسبب الاشكالات التي وردت على هذه النظرية في رأي المتكلمين فقد انكرت فئة الوجود الذهني بشكل كلي واعتبرت العلم من مقولة الإضافة. وهذه النظرية وان كانت منسوبة الى الفخر الرازي، ولكن اعتبر قبله ابو الحسن الأشعري ـ مؤسس الكلام الأشعري ـ ان العلم هو نوع من التعلق بين العالم والمعلوم. وبعدها فقد اوجب ظهور نظرية الشبح كلاً من الدلائل التي اقامها الحكماء على اثبات الوجود الذهني من جهة واشكالات المتكلمين على وجود الماهيات في الذهن من جهة اخرى، واراد

١ـ شوارق الالهام، ص ٥٢.

٢ـ شرح مبسوط منظومه للاستاذ الشهيد المطهري.

اتباع هذه النظرية الإجابة على اشكالات المتكلمين ، وايضا اثبات واقعية رؤيتهم في مورد اثبات الوجود الذهني.

ولذا فان نظرية الشبح قد طرحت من الناحية التاريخية في المرحلة الثالثة ، وقد ظهر بعد هذه المرحلة اختلاف الرأي في تفسير كلمات القدماء ، وقد اعتقد البعض انه من الأساس نظرية القدماء لم تكن سوى نظرية الشبح.(١)

٣ـ ادلة بطلان نظرية الشبح:

يمكن الاستفادة باسلوبين لابطال نظرية الشبح: الأول: اثبات نظرية الطرف المقابل لها لانه إذا كانت النسبة بين نظريتين بحيث لايمكن الجمع بينهما ، فان اثبات احداهما ينفي ويبطل الأخرى. والأسلوب الثاني: ان تحلل النظرية وتبين اشكالها وثغراتها.

وقد قيّمنا في البحث السابق ادلة النظرية المنافسة والمقابلة للشبح اي النظرية المقبولة لدى الحكماء ، وكانت النتيجة أنه لايمكن لغير دليل صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ (الأدلة الثلاث المذكورة في المتن: ادلة شيخ الاشراق والخواجه واللاهيجي) ان يثبت القسم الثاني من هذه النظرية ، ولكن يكفي ويفي دليل صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في اثبات هذا المطلب. ومع الالتفات الى انه لايمكن الجمع بين نظرية الشبح والنظرية المذكورة فستكون نظرية الشبح باطلة بالضرورة ، لانه لايمكن ان يكون الوجود الذهني متحداً ومساوياً مع الموجود الخارجي وايضاً (غير متحد) وغير مساوٍ معه.

والآن يجب ان نرى: هل يمكن بالاسلوب الثاني ابطال القول بالشبح ام لا ؟

وبعبارة اخرى: اي محذور في ان نعتبر الوجود الذهني شبحاً للوجود

١ـ المصدر السابق ، ص٢٧٣ـ٢٧٥.

الخارجي لاعين ماهيته ؟

لم يلتفت لهذا الأمر سوى المرحوم العلّامة. وباعتقاده انه يلزم من القول بالشبح السفسطة وانكار العلم بالخارج ، لانه إذا لم يطابق الوجود الذهني والعلمي المعلوم الخارجي من ناحية الماهية فلن يكون هناك علم ، لان ملاك الفرق الوحيد بين العلم والجهل هو مطابقة وعدم مطابقة الوجود الذهني مع الوجود الخارجي ، فاذا لم يكن العلم حاكياً عن الواقع فلا علم ، ولن يكون هناك طريق لاثبات العالم الخارجي ، لاننا نثبت الواقع الخارجي عن طريق الادراك والعلم. فاذا لم يكن لدينا علم وادراك حاكٍ عن الخارج فمن اين نثبت وجوده ، فلعله لايوجد في الواقع اي شيء ، وكل مافي ذهننا مفاهيم خيالية ووهمية من الذهن. لا أنها صور عن الموجودات الخارجية. ولذا تنتهي نظرية الشبح الى السفسطة ، اي مايقع مئة بالمئة في النقطة المقابلة للفلسفة.

التنبيه على نكات :

نذكر في نهاية هذا البحث عدة نكات:

١ـ ترتبط الماهية والذات بالموجودات التكوينيةوالمخلوقات الطبيعية لا المصنوعات البشرية ، كالماء والشجر والورد والحجر والانسان والايل والدجاج والابل والقمر والشمس وامثال هذه الموجودات الطبيعية التي لكل منها ماهية خاصة. ولكن ليس للمصنوعات البشرية مثل السيارة والقطار والطائرة والحذاء واللباس والبيت والكرسي والطاولة وامثالها ماهية بالمعنى المنطقي والفلسفي. نعم لأجزائها التي تشكلها ماهية ، ولكن ليس لهيأتها الخاصة التركيبية ماهية. في حين اننا نعلم بهذه الهيئة التركيبية ، وكثير مانغفل بشكل كلي عن اجزائها التي تشكلها. فكيف يمكن القول ان العلم بهذه الاشياء هو بمعنى وجود ماهيتها في الذهن ؟ فليس لهذه الأشياء ماهية حتى تنوجد في الذهن ، والموجود غالباً من هذه الأشياء في الذهن هو الصورة التي تطابق الاشياء المذكورة من ناحية الشكل واللون والمقدار وامثالها.

٢ـ باعتراف الحكماء ان الحصول على الماهية وكنه ذات الموجودات امر صعب بل وغير ممكن ، ولذا قالوا في باب التعاريف: «**التعاريف هي غالباً تعاريف رسمية تتشكل من العوارض الخاصة وليست حديّة تبين جنس وفصل وماهية المعرّف**».

وفي هذه الصورة كيف يمكن القول أن الصور العلمية تتحد مع المعلوم الخارجي من ناحية الماهية ، في حين كون هذا الكلام صحيحاً فيما لو كان الذهن يحصل على ماهيات الأشياء.

٣ـ لكل منا علم بالأفراد المختلفة للنوع كالانسان مثلاً ، ولكل منها صورة خاصة موجودة في الذهن صورة عن الأب وصورة عن الأم والأخ والأخت والولد والصديق والجار والزميل و... ولاشك في انهم يتحدون جميعهم من ناحية الماهية في حين ان الصورة الذهنية لكل منها لاتنطبق على الصور الذهنية الأخرى ولا على الأفراد الأخرى. والآن يجب ان نرى ماهو ملاك هذا الامتياز ؟.

لا يمكن اعتبار ملاك هذا الامتياز هو الماهية ، لان افراد النوع الواحد يتحدون ويشتركون من ناحية الماهية ، بل يجب القول ان ملاك الامتياز هو العوارض الخاصة لكل من هذه المعلومات الخارجية التي تحكي عنها صورتها في الذهن ، وكما يعد الكبر والصغر ولون الجلد أو الشعر وبكلام واحد الصفات الخاصة الجسمية والروحية ملاك الامتياز في الوجود الخارجي فهي ايضاً ملاك الامتياز في الصور الذهنية.

٤ـ بناءً على ما تقدم يجب ان نعتبر ان ملاك مطابقة الوجود الذهني والخارجي ليس فقط الماهية ا[١] وليس فقط الأعراض والخصوصيات ، بل إذا كان العلم والادراك كلياً وعقلياً ففي هذه الصورة يكون ملاك المطابقة الوحيد هو الماهية، لانه في هذا الفرض لا تكون الأعراض والخصوصيات مورداً للتوجه.

واذا كان العلم والادراك جزئياً (حسياً وخيالياً) فانه وان طابق الوجود من

١ـ الدليل الذي نقلناه سابقاً عن صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ واعتبرناه افضل دليل يصح فيما يرتبط مع الادراكات العقلية والكلية ولكنه لايكفي في مورد الادراكات الجزئية ، لانه يوجه تمايز هذه الادراكات فيما بينها وتمايزها مع ذوات الصور (الافراد الخارجية التي لم يتعلق بها العلم) عن طريق مطابقة الصورة العلمية مع المعلوم الخارجي من ناحية الماهية ، لان الفرض ان لجميع هذه الصور وجميع ذوات الصور ماهية بسبب كون جميع الافراد من نوع واحد. فملاك الامتياز هو العوارض المشخصة اللازمة عن الوجود الخاص لكل منها.

ناحية الماهية ولكنه لايكفي لوحده ، فضلاً عن انه يجب ان يتشابهوا من ناحية الصفات والأعراض.

٥ـ وعلى كل حال لايمكن انكار مطابقة الوجود الذهني والخارجي من ناحية الماهية (في الموارد التي يكون فيها المعلوم الخارجي من الموجودات الطبيعية وله ماهية) ، لان نفي المطابقة في الماهية هو بمنزلة ان نقول مثلاً ان الانسان الموجود في الذهن ليس موجوداً ، بل له ماهية اخرى ، وفي النتيجة لن يكون لدينا علم بالانسان ، بل لنا علم بماهية اخرى ، وهذه هي السفسطة التي اشار اليها المصنف.

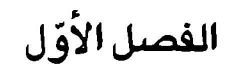
المرحلة الثالثة

في انقسام الوجود

الى مافي نفسه ومافي غيره وانقسام ما في نفسه

الى ما لنفسه وما لغيره

وفيها ثلاثة فصول


الفصل الأوّل

الوجود في نفسه والوجود في غيره

من الوجود : ماهو في غيره ، ومنه: خلافه: وذلك أنّا إذا اعتبرنا القضايا الصادقة ، كقولنا : «الانسان ضاحك» وجدنا فيها وراء الموضوع والمحمول أمراً آخر به يرتبط ويتصل بعضها إلى بعض ، ليس يوجد إذا اعتبر الموضوع وحده ، ولا المحمول وحده ، ولا إذا اعتبر كل منهما مع غير الآخر ، فله وجود؛ ثمّ إنّ وجوده ليس ثالثاً لهما ، واقعاً بينهما ، مستقلاً عنهما؛ وإلّا احتاج إلى رابطين آخرين يربطانه بالطرفين ، فكان المفروض ثلاثة خمسة ، ثم الخمسة تسعة ، وهلمّ جراً ، وهو باطل.

فوجوده قائم بالطرفين ، موجود فيهما ، غير خارج منهما ولا مستقل بوجه عنهما ، لا معنى له مستقلاً بالمفهوميّة؛ ونسمّيه: «الوجود الرابط» .

وما كان بخلافه ؛ كوجود الموضوع والمحمول ، وهو الذي له معنى مستقل بالمفهوميّة نسمّيه : «الوجود المحمولى» (١) و «الوجود المستقلّ» ؛

فاذن الوجود منقسم إلى: «مستقل» و «رابط» وهو المطلوب.

ويظهر ممّا تقدّم :

أوّلاً: أنّ الوجودات الرابطة لاماهيّة لها؛ لأنّ الماهيّة ما يقال في جواب ما هو ، فلها لامحالة وجود محموليّ ذو معنى مستقل بالمفهومية ، والرابط ليس كذلك.

١ـ من الممكن ان يكون وجه تسميته بالمحمولي ان لهذا النوع من المفاهيم صلاحية ان يقع محمولاً مثل: الانسان ضاحك ، حيث يمكن ان يقع مفهوم الانسان محمولاً (زيد انسان) ، وكذلك مفهوم الضاحك كما هو في تلك القضية. ولكن ليس للوجود الرابط مع وصف الرابطية صلاحية ان يقع محمولاً.

وثانياً: أنّ تحقق الوجود الرابط بين أمرين يستلزم اتحاداً مابينهما، لكونه واحداً غير خارج من وجودهما.

وثالثاً: أنّ الرابط إنّما يتحقق في مطابق الهليّات المركّبة، التي تتضمن ثبوت شيء لشيء؛ وأمّا الهليّات البسيطة، التي لاتتضمّن إلّا ثبوت الشيء، وهو ثبوت موضوعها، فلا رابط في مطابقها؛ إذ لامعنى لارتباط الشيء بنفسه ونسبته إليها.

شرح المطالب

قد طرح بشكل كلي في هذا الفصل مطلبان:

أ: تقسيم الوجود الى «في نفسه» و «في غيره».

ب: نتائج البحث.

وها هي دراسة وشرح المطلبين:

أـ تقسيم الوجود الى في نفسه وفي غيره:

من المعلوم ان البحث الفلسفي حول الوجود يرتبط بالواقع العيني للوجود لامفهومه لان موضوع بحوث الفلسفة وكما بين في مقدمة الكتاب هو «الوجود المطلق» أو «الموجود بما هو موجود»، ويبحث الفيلسوف حول الوجود واحكامه الكلية وتقسيماته الأولية، وقد بحث في المرحلة الأولى من هذا الكتاب حول قسم من الاحكام الكلية للوجود. وقد بيّن في المرحلة الثانية احد تقسيماته الأولية (التقسيم الى خارجي وذهني). والآن يدور البحث في هذه المرحلة حول تقسيم آخر من التقسيمات الأولية للوجود، وهو ان الوجود لايخرج عن قسمين: «في نفسه» أو «في غيره».

اثبات المدعى عن طريق تحليل القضايا:

الآن يجب ان نرى ماهو دليل صحة هذا التقسيم؟ وباي دليل كانت بعض الوجودات «في نفسه» ومستقلة، والبعض الآخر «في غيره» وغير مستقلة؟

وقد اثبت المصنف العلامة ﴿قدس سره﴾ هذا المطلب عن طريق تجزئة وتحليل

القضايا الصادقة[١] ، لانها تحكي عن الواقع الخارجي والعيني ، ولذا فاذا كانت المفاهيم المشكلة للقضايا على قسمين: ١ـ مفاهيم مستقلة . ٢ـ مفاهيم غير مستقلة ، فنستنتج أن المحكي عنه لهذه القضايا اي الواقع الخارجي هو ايضاً على قسمين:

١ ـ مستقل وفي نفسه .

٢ ـ غير مستقل وفي غيره.

وفضلاً عن الموضوع والمحمول يتحقق في القضايا الصادقة[٢] امر آخر هو الرابط بين الموضوع والمحمول أو واقعية ليست مستقلة عن واقعية الموضوع والمحمول .

فالمطروح هنا مدعيان:

١ـ يوجد واقعية ثالثة وراء الموضوع والمحمول.

٢ـ ليست تلك الواقعية مستقلة و «في نفسه».

الدليل على المدعى الأول هو اننا إذا تصورنا كلاً من الموضوع والمحمول على حدة ، أو إذا نسبنا وقارنا الموضوع مع محمول آخر (الانسان مع القيام لا الضحك) ، او المحمول مع موضوع آخر (القيام مع موجود آخر غير الانسان) ، فتلك الواقعية التي نحصل عليها من خلال ادراك كلٍّ من الموضوع والمحمول سوية (الانسان والضحك) لن نحصل عليها ويعدّ هذا افضل شاهد على وجود واقعية ثالثة وراء الموضوع والمحمول.

الدليل على المدعي الثاني: هو انه إذا كان لهذا الامر الثالث معنى ومفهوم

١ـقد استعمل المصنف ﴿ مَدَّ ظِلُّهُ ﴾ هذا المنهج من الاستدلال في بحث المواد الثلاث (المرحلة الرابعة) لاثبات ان للوجوب والامكان واقع خارجي.

٢ـوان تساوت القضايا الكاذبة مع الصادقة في هذه الجهة ولكن بما انها لاتحكي عن الخارج فلا تصلح للاستدلال.

مستقل نظير واقعية الموضوع والمحمول فانا نحتاج الى واقعية رابطة لايجاد الإرتباط بينه وبين كل من الموضوع والمحمول، ويرتفع عدد اجزاء القضية من الرقم ـ٣ـ الى الرقم ـ٥ـ، ومن الرقم ـ٥ـ الى الرقم ـ٩ـ وهكذا الى ما لا نهاية.

وهذا بديهي البطلان لان كل قضية تتشكل من ثلاثة (أو اربعة) اجزاء لا أكثر. ولذا فان كل قضية[١] تتشكل بشكل عام من واقعيتين:

١ـ واقعية مستقلة وفي نفسها (وجود محمولي = الموضوع والمحمول).

٢ـ واقعية غير مستقلة وفي غيرها (وجود رابط = نسبة حكمية).

مشابهة الوجود الرابط للمعنى الحرفي:

يمكن الاستعانة بالمعنى الحرفي لتصوير وتبيين الوجود الرابط، لان علاقة الوجود الرابط بالوجود المستقل هي نظير علاقة المعنى الحرفي بالمعنى الاسمي. فمثلاً لايمكن باي وجه تصور معنى الابتداء والانتهاء الحرفي بشكل مستقل وبدون المعنى الاسمي، فعندما اقول: «سرت من قم الى كاشان» السير هو العمل المنجز وقم نقطة ابتداء السير وكاشان نقطة انتهائه، فهذه المفاهيم الثلاثة (السير وقم وكاشان) معاني اسمية ومستقلة يمكن تصور كلاً منها بشكل مستقل، ولكن معنى الابتداء والانتهاء اللذين استعملا في هذه الجملة هما من اجزاء تركيبتها، ولا يتصوران بشكل مستقل. (طبعاً مع كونهما معاني حرفية اي ان الابتداء والانتهاء حروف تعادل كلمة «من» و «الى»).

وبعبارة اخرى: إذا استعملنا لفظي من و الى على حدة فلايفهم معنيا الابتداء والانتهاء الخاصين اللذين استعملا في الجملة المذكورة (اي الابتداء

١ـ أي القضية الحملية الموجبة المطابقة لهل المركبة.

والانتهاء المرتبطين بالسير وقم وكاشان). ولكن كلاً من مفاهيم قم وكاشان والسير تدل على معناها على حدة. فتصوير وتفهيم الابتداء والانتهاء الخاصين بلفظ من و الى منوط بتصور ولحاظ المفاهيم الثلاثة: قم وكاشان والسير، بحيث يفي هذان المفهومان بعملية الربط بين تلك المفاهيم، فواقعيتها هي الربط لا المرتبط، اي ان صفة الربط هي عين واقعيتها، لا انها عارضة عليها.

نعم يمكن لحاظ الابتداء والانتهاء كمعنيين اسميين، وعندها يكون مفهوما الابتداء والانتهاء مفهومان مستقلا ن مثل مفاهيم قم وكاشان والحركة، ولكن لايكون الإبتداء والانتهاء بالحمل الشايع بل يكونان بالحمل الاولي. وبعبارة اخرى: هما مفهوم وعنوان الإبتداء والإنتهاء وليسا المصداق والواقع لهما. وكذلك الوجود الرابط في القضايا، اي ان الربط الخاص بين الموضوع والمحمول ليس قابلاً للتصور بشكل مستقل، بل يرتبط تصوره بتصور الموضوع والمحمول.

وبعبارة اخرى: واقعيته عين الربط بين طرفي القضية اي الموضوع والمحمول، وليس مرتبطاً بهما، فزيد مرتبط بالقيام والقيام مرتبط بزيد. ولكن الرابط بينهما هو عين الربط والتعلق.

ومن ناحية ان الكلام في القضايا الصادقة والقضايا الصادقة تطابق الواقع العيني نستنتج ان الوجود العيني والخارجي نوعان: مستقل ورابط (في نفسه وفي غيره).

دراسة هذا البرهان:

اعتبر بعض المحققين ان هذا البرهان باطل وقال:

«لكن يلاحظ عليه ان ثبوت الموضوعات والمحمولات في الخارج لايكفي دليلاً على ثبوت الرابطة كنوع من الوجود العيني. والرابطة في

القضايا ان دلت على شيء خارجي فإنما تدل على اتحاد مصداق الموضوع والمحمول ، وهو اعم من ثبوت امر رابط بينهما. فان اتحاد الجوهر والعرض أو اتحاد المادة والصورة في الخارج مثلاً لايستلزم وجود رابط بينهما ، بل يكفي كون احدهما من مراتب وجود الآخر أو كون احدهما ربطياً بالنسبة الى الآخر. والحاصل انه لايمكن بمثل هذا البيان اثبات الوجود الرابط في الأعيان واثباته رهن لتبيين كيفية ارتباط المعلول بالعلة ، على ما سيأتي في محله».(١)

وكان يعتقد المفكر الشهيد مطهري ﴿﴾ ان التقسيم المعروف في باب الوجود حيث يقسمونه اولاً الى «في نفسه» و «في غيره» ثم «في نفسه» الى ما «لنفسه» و «لغيره» ليس صحيحاً ، لانه يتفاوت المقسم في التقسيم الاول مع المقسم في التقسيم الثاني ، فيرتبط المقسم في التقسيم الأول بالوجود الذهني وعالم المفاهيم ، ولكن التقسيم الثاني يرتبط بالوجود الخارجي وعالم الواقع والخارج.

المفاهيم الذهنية قسمان :

١ ـ مستقل وفي نفسه (محمولي) .

٢ ـ رابط وفي غيره .

ويختم هذا التقسيم عند هذا الحد.

والواقعيات الخارجية قسمان :

١ ـ مستقل أو واجب .

٢ ـ غير مستقل أو ممكن .

والواقعيات الامكانية قسمان :

١ـ التعليقة على نهاية الحكمة ، تعليقة رقم (٣٨).

١ ـ لنفسه أو الجوهر.
٢ ـ لغيره أو الرابط [١].

ب ـ نتائج البحث:

والآن حيث علمنا المدعى وبرهانه نبدأ بدراسة النكات التي رتبها المصنف ﴿ﭭ﴾ على المطالب السابقة.

تعد النكتة الثانية من النكات الثلاث التي رتبت على البحث السابق صحيحه ومتينة مع كونها واضحة وغير محتاجة الى توضيح ولم يعترض عليها أحد. ومايحتاج الى البحث النكتة الاولى والثالثة:

١ـ ليس للوجود الرابط ماهية: النكتة الأولى هي أنه ليس للوجود الرابط ماهية، لان الماهية مفهوم مستقل حيث انه كلما يُسأل بكلمة **«ماهو»** عن ذات وماهية شيء فانه يقال في الجواب: **«ما قيل في جواب ماالحقيقة، مهية...»**.

ولذا فان لازم الماهية استقلال المفهوم، وليس للوجود الرابط استقلال مفهومي.

وقد اشكل على هذا الكلام انه إذا كان عدم استقلال المفهوم يستلزم عدم الماهية فيجب إلّا يكون لمقولة الإضافة ماهية، لانه ليس لمقولة الاضافة استقلال مفهومي. وبالأصل الفرق بين تقابل التضايف والتضاد ان تصور احد المفهومين المتضادين لايتوقف على تصور الآخر، ولكن لايمكن تصور احد المفهومين المتضايفين بدون تصور الآخر. فلايمكن تصور الأبوة بدون البنوة وبالعكس. [٢]

١ـ شرح مختصر منظومه، ج ١، ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠. شرح مبسوط منظومه ج ٣، ص ٢٤ ـ ٢٦.

٢ـ يشكل اعتبار الاضافة حينئذٍ من الاجناس العالية، فليتأمل ـ تعليقه على نهاية=

وقد اجاب المصنف ﴿قدس سره﴾ على هذا الإشكال في بحث الجواهر والاعراض في نهاية الحكمة، وحاصله:

« قد عرفت ان سبعاً من المقولات اعراض نسبية، وهي الاضافة والاين والمتى والوضع والجدة وان يفعل وان ينفعل، ومعنى نسبيتها انها هيآت قائمة بموضوعاتها من نسبٍ موجودة فيها، لان هذه المقولات عين تلك النسب الوجودية. وذلك انك عرفت في بحث الوجود الرابط والمستقل ان النسبة رابط موجود في غيره لا استقلال له اصلاً لايحمل على شيء في جواب ماهو والمقولات ماهيات جنسية فلاتكون النسبة مقولة ولاداخلة تحت مقولة.

على ان النسبة في بعض هذه المقولات متكررة متكثرة ولا معنى لتكرر الماهية كمقولة الاضافة التي يجب فيها تكرر النسبة، ومقولة الوضع التي فيها نسبة بعض اجزاء الشيء الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج، وربما قامت على نسبٍ كثيرة جداً.

فتبين ان المقولة النسبية هي هيئة حاصلة للشيء من نسبة كذا وكذا قائمة به» [١].

ويتضح من هذا الكلام جواب الاشكال المذكور، لان الاشكال يبتني على ان نفس النسبة والوجود الرابط من مقولة الاضافة، والحال ان مقولة الاضافة ليست نفس وجود الرابط بل هي هيئة تتحقق من نسبته وقيامه بالموضوع.

ويبتني هذا الجواب على اعتبار النسبة امراً واقعاً وعينياً. وفي هذه الصورة يطرح هذا البحث أنه هل المقولات النسبية نفس هذه النسبة الخارجية ام هي الهيئة

= الحكمة، رقم ٤٠.

١ـ نهاية الحكمة المرحلة (٦)، الفصل (١٦).

الحاصلة من قيامها بالموضوع ؟ واما إذا اعتبرناها امراً انتزاعياً واعتبارياً في هذه الصورة يفقد النزاع المذكور موضوعه.

٢ـ ليس في الهليات البسيطة وجود رابط : فقد ذكر المصنف انه لايتحقق الوجود الرابط في القضايا التي يكون الحمل فيها بسيطاً أي يجعل المحمول الوجود المطلق لاالوجود الخاص ، وبعبارة اخرى: في القضايا التي مفادها اثبات وجود الموضوع لا إثبات حكم للموضوع ، لان الوجود الرابط ـ كما هو ظاهر من اسمه ـ هو رابط بين امرين اجنبيين (ماهيتين) ، ولايوجد في الهليات البسيطة اكثر من ماهية ، وهي ماهية الموضوع التي يحمل الوجود عليها. ففي الحقيقة أنه لايوجد واقعية اخرى غير واقعية الموضوع حتى يُحتاج الى رابط ، ولايعقل ربط واقعية بنفسها.

وقد عطف في نهاية الحكمة عدة قضايا اخرى على قضايا هل البسيطة وقال ان الرابط يتصور فيها:

أ ـ قضايا الحمل الأولي: مثل الانسان انسان.

ب ـ القضايا التي استعمل مفهوم العدم في احد طرفيها أو في كلي طرفيها.

مثل: زيد معدوم وشريك الباري معدوم ، لانه إذا كان هناك رابط في هذه القضايا فيجب ان يكون من سنخ العدم. وليس للعدم شيئية حتى نقول انه قائم بعدمين أو بوجود وعدم.

ج: القضايا السالبة: مثل: ليس الانسان بحجر. وهنا ايضاً يجب ان يكون الرابط من سنخ العدم ، وكما بيّن ليس للعدم صلاحية الرابطية.

نعم يمكن في جميع هذه القضايا اعتبار الوجود الرابط ، ولكن ليس بلحاظ

الواقع الخارجي بل بالاعتبار الذهني.[(١)]

وحاصل كلام المصنف ﴿قدس سره﴾ انه يمكن ملاحظة الوجود الرابط في القضايا من جهتين:

١ ـ من ناحية المفاهيم الذهنية بقطع النظر عن حيثية حكاية القضية عن الخارج ومن هذه الناحية يجب اعتبار الوجود الرابط في جميع القضايا التي ترتبط المفاهيم فيما بينها.

٢ ـ من جهة حكاية القضية عن الخارج. حيث يتحقق الوجود الرابط في هذه الصورة في القضايا التي مفادها هل المركبة فقط ، ولكن الوجود الرابط لايتحقق في قضايا هل البسيطة أو قضايا الحمل الأولي والموجبات التي يستعمل فيها مفهوم العدم في محمولها أو موضوعها والقضايا السالبة ، كما وضّح سابقاً.

كلام للامام الخميني (رضوان الله تعالى عليه) :

للامام الخميني ﴿قدس سره﴾ نظرية خاصة حول الوجود الرابط والنسبة في القضايا وحاصله انه لايوجد اي نوع من النسبة والرابط في اي من انواع القضايا ، لا في القضايا الموجبة ولا في القضايا السالبة ، لا باعتبار الخارج ولا باعتبار التصور الذهني والتكلم والتلفظ ، وتوضيح هذا المطلب:

تقسم القضايا الى قسمين: شايع صناعي واولي ذاتي. وقضايا القسم الأول على قسمين ايضاً:

١ ـ الحمل الشايع بالذات.

٢ ـ الحمل الشايع بالعرض.

١ـ نهاية الحكمة ، المرحلة (٢) الفصل (١).

والآن نبحث كلاً من هذه الاقسام حتى يتضح ان النسبة والرابط تتحقق فيها ام لا ؟ ومن ناحية ان دور القضايا هو الحكاية عن الواقع الخارجي نبحث بداية واقعها العيني المطابق:

١ـ **قضايا الحمل الأولي**: لاتتحقق في المحكي عنه لهذه القضايا اية نسبة مثل: الإنسان انسان والانسان حيوان ناطق ، لانه في المثال الأول مفهوم المحمول عين مفهوم الموضوع ، ويستلزم فرض وجود الرابط فيه جواز سلب الشيء عن نفسه ، وان يكون بحسب الخارج شيئاً غير نفسه حتى تتوجد الاضافة والربط بينهما. وفي المثال الثاني الحد عين المحدود ، وتفاوتهما الوحيد بالاجمال والتفصيل ، فلايوجد مغايرة حتى يكون هناك حاجة الى الربط والنسبة.

٢ـ **قضايا هل البسيطة**: وللهليات البسيطة نفس هذا الحكم ، لانه لايتصور تحقق الإضافة والنسبة بين موضوعها ومحمولها بحسب الخارج ، وإلا لوجب ان يكون الوجود زائداً على الماهية في الخارج حتى يكون هناك حاجة الى ايجاد الربط والنسبة بينهما ، وهذا على خلاف القول الحق في ان الوجود والماهية متحدان في الخارج.

٣ـ **قضايا الحمل الشايع بالذات**: اي القضايا التي يكون فيها الموضوع مصداقاً حقيقياً وذاتياً للمحمول ، مثل : الوجود موجود والبياض أبيض والله تعالى موجود ، لأنه ليس للمحمول والمصداق في هذه القضايا أية مغايرة عينية حتى يتحقق الربط والنسبة.

٤ ـ **قضايا الحمل الشائع بالعرض** : مثل : الجسم أبيض حيث لا يكون الموضوع مصداقاً حقيقياً وذاتياً للمحمول ، ولا تحقق للنسبة والربط في المحكي عنه والمطابق لهذه القضايا ، لانه إذا اعتبر المشتق مركباً ، واخذنا الذات (الجسم) في المشتق (الأبيض) سيكون حكم هذه القضايا حكم القضايا السابقة ، لانه في هذه

الصورة سيكون الموضوع المصداق الحقيقي للمحمول. واذا اعتبرنا المشتق بسيطاً، وقلنا ان الفرق بين المشتق والمبدء (الابيض والبياض) هو من قبيل الفرق بين اللابشرط والبشرط لا. وفي هذه الصورة ومع الالتفات الى ان المشتق مأخوذ لابشرط، واللابشرط لايأبى عن الحمل والاتحاد مع الغير فلن يأبى الموضوع عن الإتحاد مع المحمول، وفي النتيجة تتحقق الهوهوية بين الموضوع والمحمول، وتحكي القضية المذكورة عن هذه الهوهوية والاتحاد الواقعي، ولن يكون هناك مجال للنسبة والربط مع فرض الهوهوية والاتحاد العيني، فالنسبة متفرعة على المغايرة الواقعية.

ومن هنا يتضح وضع القضايا السالبة، لانه في نظر المحققين ان مفاد القضايا السالبة هو سلب الحمل ونفي الهوهوية، لاحمل السلب أو الحمل المسمى سلباً.

والآن بعد ان اتضح حكم الواقع الخارجي يتضح وضع القضايا المعقولة واللفظية، لانه لاشك ان القضايا المعقولة واللفظية تطابق الواقع الخارجي، وفي هذه الصورة لاتحكي إلّا عن ماهو محقق في الخارج، والحال انه إذا اشتملت القضايا المعقولة واللفظية على النسبة فمع كون الواقع الخارجي خالٍ من النسبة ستكون جميع هذه القضايا كاذبة وغير مطابقة للواقع، ولذا ليس لأيٍ من القضايا نسبة لا باعتبار الخارج ولا باعتبار التعقل والتصور الذهني ولا باعتبار اللفظ.[1]

وتتوافق هذه النظرية مع نظرية المصنف العلامة من جهة وتختلف معها من جهة اخرى. وجهة الموافقة ان القضية بجميع اجزائها وخصوصياتها تحكي الخارج، وجهة المخالفة ان النسبة والرابط ليست فقط لاتتحقق في المطابق والمحكي عنه لقضايا هل البسيطة بل ايضاً لاتوجد نسبة ورابط في المطابق والمحكي عنه لقضايا هل المركبة، فالنتيجة التي تترتب على هذه النظرية هي على خلاف مقصود

١ـ تهذيب الاصول، ج ١ ص ٢٢ـ٢٤.

المصنف ﴿ﷺ﴾ وهو أنه لايمكن اثبات تقسيم الوجود العيني الى مستقل ورابط عن طريق مطالعة القضايا الصادقة .

ولكن في نفس الحال يعتقد البعض انه كلما لاحظنا القضية من ناحية المنطق يكون الوجود الرابط اي النسبة الحكمية امراً لازماً في تمام القضايا ، لانه في مثل قضية « الانسان موجود » يتغاير مفهوما الإنسان والموجود ولايشكلان القضية من دون الرابط .

لكن الكلام الصحيح هو ماذكره بعض المحققين انه إذا اعتبرنا الوجود الرابط نفس النسبة الحكمية يتجه عليه الاشكال السابق ، ويتحقق الوجود الرابط في جميع القضايا ، لان القضية لاتتحقق بدون النسبة الحكمية اي مقارنة مفهوم الموضوع والمحمول .

ولكن إذا اعتبرنا الوجود الرابط امراً خاصاً ووراء النسبة الحكمية ، فلن يرد في هذه الصورة الاشكال السابق .(١)

ويوجد اختلاف في النظر في ان الوجود الرابط هو النسبة الحكمية أو هو امر وراءها ، ولكن يعتقد صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ انهما يتفاوتان فيما بينهما .(٢)

١ـدرر الفوائد ، ج١ ، ص١٩٩ .

٢ـالأسفار ، ج١ ص٧٩ : «وهو مايقع رابطة في الحمليات الإيجابية وراء النسبة الحكمية الاتحادية التي تكون في جملة العقود» .



الفصل الثاني

كيفية اختلاف الرابط والمستقل

اختلفوا في ان الاختلاف بين الوجود الرابط والمستقل هل هو اختلاف نوعي، بمعنى أنّ الوجود الرابط ذو معنى تعلّقي لايمكن تعقّله على الاستقلال، ويستحيل أن يسلخ عنه ذلك الشأن فيعود معنى اسميّاً بتوجيه الالتفات إليه بعد ماكان معنى حرفيّاً؟ ولا اختلافَ نوعيّاً بينهما؟

والحقّ هو الثاني، لما سيأتي في مرحلة العلّة والمعلول[١] أنّ وجودات المعاليل رابطة بالنسبة إلى عللها؛ ومن المعلوم أنّ منها ما وجوده جوهري ومنها ما وجوده عرضيّ، وهي جميعاً وجودات محموليّة مستقلّة، تختلف حالها بالقياس إلى عللها وأخذها في نفسها، فهي بالنظر إلى عللها وجودات رابطة، وبالنظر إلى أنفسها وجودات مستقلة؛ فاذن المطلوب ثابت.

ويظهر، مما تقدم، أنّ المفهوم تابع في استقلاله بالمفهوميّة وعدمه لوجوده الذي ينتزع منه، وليس له من نفسه إلّا الابهام.

١ـ المرحلة السابعة الفصل الثالث.

شرح المطالب

اختلاف الوجود الرابط والمحمولي في نظر صدر المتألهين:

اعتقد صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ان الاختلاف بين الوجود الرابط والوجود المحمولي اختلاف نوعي، واشتراكهما اشتراك معنوي حيث يقول:

« وقد اختلفوا في كونه غير الوجود المحمولي بالنوع ام لا... والحق هو الأول»

ثم يذكر ان هذا الكلام لاينافي مانعتقده ان للوجود طبيعة وسنخ واحد (وحدة حقيقة الوجود) لان:

١ـ المقصود من التخالف النوعي الاختلاف في معانيها الذاتية ومفاهيمها الانتزاعية (الماهيات).

٢ـ فضلاً عن هذا الاتفاق والاشتراك بين هذين الوجودين هو فقط في اللفظ (لا في المعنى والواقعية).[1]

هذا الكلام وبشكل خاص القسم الاخير منه الذي اعتبر ان اشتراك الوجود الرابط والمحمولي هو من قبيل الاشتراك اللفظي قد جلب اليه نظر المحققين حيث أظهر كل منهم رأياً في تفسيره.

لانه في رأي صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ان مفهوم الوجود بالنسبة الى مصاديقه مشترك معنوي وللوجود حقيقة واحدة في جميع مراتبه ومصاديقه، والوجود

١ـ«والاتفاق النوعي في طبيعة الوجود مطلقاً عندنا لاينافي التخالف النوعي في معانيها الذاتية ومفهوماتها الانتزاعية.... على ان الحق ان الاتفاق بينهما في مجرد اللفظ» الاسفار ج ١ ص٧٩.

الرابط هو مصداق أو مرتبة من الوجود ، ولذا فان سنخه والوجود المحمولي ليسا اثنين ، ولن يكون مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً بالنسبة اليها.

كلام الحكيم السبزواري في هذا المقام:

قال الحكيم السبزواري في توجيه كلام صدر المتألهين:

«لعل مراده انه لما كان بينهما غاية التباعد ، كاد ان يكون كالمشترك اللفظي كما مر نظيره في اتصاف الماهية بالوجود ، والا كان خلاف التحقيق الذي عنده. واشار اليه هاهنا ايضاً بقوله في معانيها الذاتية ، واوضحناه غير مرة ، كيف وهو (قده) قد حقق في هذا السفر ان الانتزاعيات والاضافات واعدام الملكات لها حظوظ من الوجود ، وقال بهذا يدفع عار عظيم عن الحكماء في بحثهم عن المعقولات الثانية والاعراض النسبية ، مع ان شأنهم البحث عن الأعيان الموجودة ، فهو يقول: وجود الروابط والاضافات بنحو النسبية وان لم يوجد بنحو الظرفية والنفسية والاستقلال، كيف ولو لم تكن موجودة بهذا النحو لم يكن فرق بين القضايا الصادقة والكاذبة كما لايخفى بل لو لم يكن هذا الوجود الرابطي إلّا في الذهن لكفى ، اذ الوجود سنخ واحد وان كان ذهنياً وخارجياً ، أو في غاية الشدة ونهاية الضعف ، والاولى ان يقال: كلامه في تخالف المفهومين بما هما مفهومان وبما هما كالماهيتين لذينك الوجودين الرابط والمعلوم لان الوجودين لاجهة اتفاق بينهما ، اذما به الامتياز في الوجود عين مابه الاتفاق».[1]

وقد اختار المحقق الآملي ايضاً هذا التوجيه في حاشيته على شرح

١ـ الاسفار ، ج ١ ص ٨٠ (التعليقة).

المنظومة.[١]

وقال بعض المحققين:

« وينقدح ههنا سؤال هو انه كيف اكد صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ على وحدة معنى الوجود وكونه مشتركاً معنوياً مع اختياره الاشتراك اللفظي بين الوجود الرابط بالمعنى الأول والوجود المحمولي ؟ والجواب ان التأكيد على الاشتراك المعنوي للوجود انما هو في محل النزاع بين الحكماء وبعض المتكلمين ، وهو الوجود المحمولي ، فلايشمل رابطة القضايا ».[٢]

ولا يمكن قبول هذا الجواب مع الالتفات الى كلام الحكيم السبزواري، لانه على فرض ان النزاع في مسألة المشترك المعنوي واللفظي للوجود كان مع المتكلمين، وكان مورد النزاع الوجود المحمولي ، ولكن على كل الأحوال فقد قال صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ بحظٍ من الواقع والوجود للأعدام والملكات والاضافات والنسب والمعقولات الثانية والانتزاعات وفي نظره ان سنخ الوجود واحد في جميع المراتب. ومع قبول هذه الصغرى ان «للنسب» والروابط الوجودية حظ من الوجود» وهذه الكبرى ان «للوجود في جميع المراتب حقيقة واحدة» كيف يمكن اعتبار مفهوم الوجود مشتركاً لفظياً بالنسبة الى الوجود الرابط والمحمولي ؟

ـ كلام آخر لصدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ :

ولصدر المتألهين في مكان آخر تعبير ثان في هذا المجال حيث يقول:

«ان اطلاق الوجود على الرابط في القضايا ليس بحسب المعنى

١ـ درر الفوائد، ج ١ ص ١٩٧.

٢ـ تعليقه على نهاية الحكمة ، رقم (٣٨).

المستفاد من مطلق الوجود أو منه إذا كان محمولياً أو رابطياً أي ثابتاً لغيره، وكثيراً مايقع الغلط في اطلاق لفظ الوجود تارة بمعنى الرابطة التي هي حكم في الأدوات الغير الملحوظة بالذات، وتارة بمعنى احد قسمي مفهوم الوجود الذي بمعنى التحقق وكون الشيء ذا حقيقة سواء كان لنفسه أو غيره، وهو الذي يقال له الوجود الرابطي لا الرابط»(١).

وقد اشار في هذا الكلام الى فريقين بين الوجود الرابط والمستقل:

١ـ الوجود الرابط في القضايا ليس ملحوظاً بالذات وهو «مابه ينظر» لا «ماإليه ينظر»، وبعبارة اخرى هو الثبوت لا الثابت والربط لا المرتبط.

٢ـ ليس للوجود الرابط حقيقة وماهية، ولكن للوجود المستقل ـ اعم من لنفسه ولغيره ـ حقيقة مستقلة. ويؤيد هذين الفريقين توجيه المرحوم السبزواري ان المقصود من الاشتراك اللفظي هو بيان غاية تباعد درجة ومرتبة هذين الوجودين، والربط بلحاظ النسبة ضعيف بحيث لايكون له صلاحية المحكوم عليه او المحكوم به أو المحكي عنه لانه طالما لم يتصور الموضوع والمحمول لا يوجد ربط ونسبة بالأصل حتى ينظر ويلتفت اليها بشكل مستقل. نعم يمكن بعد تحقق القضية ان تلاحظ النسبة بشكل مستقل، وان تجعل المحكي عنه أو المحكوم عليه والمحكوم به.(٢)

ولذا يمكن ان يرجع الوجود الرابط ـ إذا اعيد النظر ـ الى الوجود المحمولي.

١ـ الأسفار ج١، ص٣٢٨.

٢ـ مالم يلحظ حاشيتا الحكم ولم يعقل بالقصد لم يحصل الربط بينهما ليحكم بثبوته للموضوع والمحمول فاذا قلنا «أب» فقد علقنا مفهوم ثبوت «ب» لـ«أ» على انه مرآة لتعرف حال «أ» و «ب» لا على انه ملتفت اليه بالقصد.... نعم إذا قلنا ثبوت «ب» لـ«أ» كذا فقد جعلنا منظوراً اليه بالقصد وقد انسلخ عن كونه بحيث لا يقع إلّا بين الحاشيتين، واستصلح ان يصير احداهما. .» الاسفار، ج١، ص٣٢٨ـ٣٢٩.

وهي النظرية التي اختارها المصنف العلامة ، وقد فسر الاختلاف النوعي بعدم امكان انسلاخ الرابطية واعادتها الى الوجود المحمولي. وفي النتيجة يعلم من كلام صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في موضع أنه بين الوجود الرابط والمحمولي اختلاف نوعي (الاسفار ، ج١ ، ص٧٩) ، وفي موضع آخر انه يعتبر انسلاخ الرابطية ممكناً (الاسفار ج١ ص٣٢٩) ؛ ان المقصود من التخالف النوعي في كلامه هو غير ماذكره المصنف العلامة في تفسيره. ولعل المقصود من التخالف النوعي في كلام صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ انه ليس للوجود الرابط بوصف الرابطية حقيقة وماهية ، ولا يكون ثابتاً لشيء. بل هو نفس الثبوت والنسبة لانه ثابت ومنسوب كما صرح بهذا المطلب في موارد كلامه المختلفة.

والمطلب الذي ذكره المصنف في نهاية هذا الفصل كنتيجة للبحث هو انه ليس للماهية والمفهوم في ذاتها اي حكم من ناحية الاستقلال أو عدم الإستقلال ، بل هما من احكام الوجود ، فاذا كان الوجود رابطاً فسيكون المفهوم المنتزع منه غير مستقل ، واذا انتزع المفهوم من الوجود المستقل والمحمولي يكون مستقلاً.

وقد استفاد هذا المطلب من مجموع كلمات صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ حول الرابط، وقد صرح في هوامش الاسفار بهذا المطلب:

«لكن الذي ذكره ذيلا من حديث كون الوجودات الممكنة روابط بالنسبة الى الوجود الحق جلت عظمته وانه هو المقوم لها القائم على كل نفس بما كسبت يعطي ان الماهية من حيث هي لاحكم لها بوجه من الوجود لا الاستقلال ولا عدمه ، وانما الأمر يدور مدار النظر في الوجود المقوم المقارن لها ، فالماهية الواحدة بعينها ربما صارت بنظرٍ ماهية تامة ومعنى اسمياً ، وربما صارت بنظر آخر غير تامة ومعنى حرفياً» (١).

١ـ هامش الأسفار ، ج١ ص٣٢٧.



الفصل الثالث

من الوجود في نفسه ماهو لغيره ومنه ماهو لنفسه

والمراد بكون وجود الشيء لغيره أن يكون الوجود الذي له «في نفسه» ـ وهو الذي يطرد عن ماهيّته العدم ـ هو بعينه يطرد عدماً عن شيء آخر، لاعدم ذاته وماهيّته، وإلا كان لوجود واحد ماهيّتان، وهو كثرة الواحد؛ بل عدماً زائداً على ذاته وماهيّته، له نوع مقارنة له؛ كالعلم الذي يطرد بوجوده العدم عن ماهيّته الكيفية، ويطرد به بعينه عن موضوعه الجهل، الذي هو نوع من العدم يقارنه؛ وكالقدرة فانّها كما تطرد عن ماهية نفسها العدم، تطرد بعينها عن موضوعها العجز.[١]

والدليل على تحقق هذا القسم وجودات الأعراض؛ فانّ كلاً منها كما يطرد عن ماهيّة نفسه العدم، يطرد بعينه عن موضوعه نوعاً من العدم؛ وكذلك الصور النوعيّة الجوهريّة، فانّ لها نوع حصول لموادّها تكملها وتطرد عنها نقصاً جوهريّاً[٢] وهذا النوع من الطرد هو المراد بكون «الوجود لغيره» وكونه ناعتاً.

١ـحاصل الكلام ان الوجود لنفسه ولغيره يتشابهان في جهة، وهي انهما يطردان العدم عن ماهيتهما. ولكن تفاوتهما في ان الوجود لنفسه لايطرد العدم عن الشيء الآخر، والوجود لغيره يطرد العدم عن الشيء الآخر ايضاً. وبالطبع فان هذا العدم ليس عدماً لذات ذلك الشيء لان الفرض ان ذلك الشيء موجود لكنه فاقد للوصف الوجودي، والفقدان هو العدم، وهذا العدم مقارن لذلك الشيء الذي طرد بواسطة الوجود لغيره، ويتضح هذا المطلب بشكل كامل من الأمثلة التي وردت في المتن.

٢ـمثلا الانسان الذي يتبدل من المرحلة التي يكون فيها سلالة من طين ثم نطفة في قرار مكين، ثم يتبدل الى علقة، ثم الى مضغة، ثم الى عظام، ثم تكسى العظام لحماً ثم تنفخ فيه الروح. والصور الجوهرية الواحدة تلو الاخرى هي مثل الالبسة المختلفة التي يلبسها البدن،

ويقابله ماكان طارداً لعدم فحسب ، كالأنواع التامّة الجوهريّة كـالانسان والفرس ؛ ويسمّى هذا النوع من الوجود «وجوداً لنفسه» ؛ فاذن المطلوب ثابت ، وذلك ماأردناه.

وربما يقسم الوجود لذاته إلى الوجود بذاته ، والوجود بغيره ؛ وهو بالحقيقة راجع الى العليّة والمعلوليّة ، وسيأتي (١) البحث عنهما. (٢)

وفضلاً عن كونها تتحقق هي نفسها فانها تسوق المادة من النقص الى الكمال.

١ـ في المرحلة السابعة.

٢ـ فضلاً عن انه بالأصل هذا التقسيم ليس في طول التقسيم السابق ، لان مقسمه الوجود المطلق وليس فقط الوجود والوجود لنفسه ، أو الوجود الجوهر ، لان الوجودات لغيره إما ان تكون علة أو معلولاً ، فمثلاً وجود الصورة علة ووجود الأعراض معلول ، وجميع الوجودات الامكانية معلولة ، ووجود الواجب تعالى علة.

شرح المطالب

ملاك هذا التقسيم :

بعد ان قسم الوجود الى مافي نفسه أو المستقل وما في غيره أو الرابط، يقسم الآن الوجود في نفسه الى لنفسه ولغيره أو المستقل والناعتي ، ومع كون الوجود في غيره أو الرابط بوصف الرابطية لاينظر اليه بشكل مستقل فلن يكون له اقسام. ويبقى فقط الوجود في نفسه الذي يمكن تقسيمه الى قسمين ، وملاك هذا التقسيم ـ كما جاء في المتن ـ هو ان الوجود يطرد عدماً واحداً أو عدمين. وبعبارة أخرى انه يوجد ماهيته فقط . في هذه الصورة يسمى الوجود لنفسه ، لانه فقط وصف لنفسه. واذا كان يطرد عدمين: الأول عدم ماهيته ، والآخر عدم الوصف والكمال للشيء الآخر ، وبعبارة أخرى: فضلاً عن انه يوجد ماهيته فانه يعطي صفة شيء آخر. في هذه الصورة يسمى الوجود لغيره ، لان وجوده واصف للغير.

والمسلم والمعروف أن وجود الاعراض باجمعه وجود لغيره. وعادة عندما يريدون ان يمثلوا للوجود لغيره يذكرون وجود الأعراض.

ولكن الملاك الذي بيّن للوجود لغيره لايختص بوجود الأعراض ، ويشمل ايضاً احد اقسام الجوهر اي الصورة ، لان لوجود الصور الجوهرية هذه الخاصة ايضاً ، حيث انها في عين اعطائها الوجود لماهيتها فانها تطرد العدم عن المادة والهيولي. وفي النتيجة تسوق المادة من النقص الى الكمال. ولذا فان و. ايضاً وجود لغيره.

التنبيه على أمرين:

ذكر المصنف في النهاية مطلبين في نهاية هذا الفصل يناسب ذكرهم هنا:

١ـ المفاهيم التي تنتزع من وجود الأعراض لاتعد من المفاهيم الماهوية، فمثلاً عندما يعرض البياض على الجسم فهنا يوجد ثلاثة مفاهيم: ١ـ مفهوم البياض ٢ـ مفهوم الجسم ٣ـ مفهوم الأبيض.

والمفهوم الاول والثاني من المفاهيم الماهوية، ولبياض الماهية عرض ولجسم الماهية جوهر.

ولكن المفهوم الثالث (ابيض) مفهوم انتزاعي حيث انتزع وجود البياض من خاصة لغيره، وهذا المفهوم ليس من سنخ الماهية، لا الماهية للجسم ولا الماهية للبياض. وهذا بسبب ان وجود البياض من ناحية أنه للجسم (ويشتق الأبيض بهذا اللحاظ) لايطرد العدم لاعن ماهيته ولا عن ماهية الجسم، بل يطرد عدم الصفة عن الجسم اي عدم البياض.

٢ ـ لامغايرة بين الوجود الناعت أو لغيره وبين الوجود لنفسه الذي هو موضوعه ومنعوته بل يعد وجود الاعراض من مراتب وجود الجواهر.(١)

١ـ لان وجودها فضلاً عن كونه ناعتاً لوجود الجوهر فهو ايضاً قائم بوجود الجوهر، ولذا يكون وجود العرض المتكيء على وجود الجوهر من شؤونه ومراتبه. ولكن وجود الصور الجوهرية في عين كونه ناعتاً لوجود المادة لكنه ليس من مراتبها. لان وجودها جوهري وقائم بالنفس لابوجود المادة ويتضح بهذا البيان جواب الإشكال الذي اشكل على المصنف في التعليقة انه إذا كان وجود الاعراض من مراتب الجوهر يجب ان يكون وجود الصورة من مراتب وجود المادة ايضاً. (نهاية الحكمة) المرحلة (٢)، الفصل (٣). وتعليقه على نهاية الحكمة، رقم (١٤٣).

ـ تاريخ هذا البحث ودوره في الفلسفة:

ليس لتقسيم الوجود الى مافي نفسه أو المستقل والمحمولي وما في غيره او الرابط أهمية كبيرة في الفلسفة، ولايعد من بحوثها المهمة ومسائلها الاساسية. نعم يعد تقسيم الوجود الى مستقل أو واجب ورابط أو ممكن من المباحث المهمة والأساسية في الفلسفة، وقد طرح في مناسبات خاصة في مبحثي «المواد الثلاث» و «العلة والمعلول». ولكن بما أنه يعد من الاحكام العامة للوجود وتقسيماته الأولية فان البحث حوله من اختصاص رسالة الفلسفة الأولى.

ويمكن القول بالنسبة الى تاريخ طرح هذه المسألة في الفلسفة انها قد طرحت لأول مرة بهذه الصورة من قبل الحكيم السبزواري في شرح المنظومة وهوامشه على الاسفار، وقد جعل ثلاثة تقسيمات طولية للوجود بهذه الصورة:

١ ـ الوجود في غيره والوجود في نفسه.

٢ ـ الوجود في نفسه لنفسه والوجود في نفسه لغيره.

٣ ـ الوجود في نفسه لنفسه بنفسه، والوجود في نفسه لنفسه بغيره.

ولكن المرحوم السبزواري لم يطرح هذا البحث كمسألة مستقلة، بل قد ذكر تلك التقسيمات في مبحث المواد الثلاث كمقدمة ومدخل لذلك البحث، فقد اتبع الحكيم الطوسي ﴿قدس سره﴾ في ذلك، فهو ايضاً قد قسم الوجود الى رابط ومحمولي وبشكل مجمل وعابر في مقدمة مبحث المواد الثلاث، فقال: «واذا حمل الوجود او جعل رابطة تثبت مواد ثلاث في انفسها...».(١)

فكلمة «حمل الوجود» إشارة الى الوجود المحمولي حيث يقع المحمول في الهليات البسيطة، وكلمة «جعل رابطة» اشارة الى الوجود الرابط الذي هو النسبة في الهليات المركبة.

فيظهر ان اصطلاح الرابط والمحمولي قد طرحا من قبل المحقق الطوسي او

١ـ كشف المراد، المقصد الأول، الفصل الأول، المسألة ٢٢.

قبله، وعرف الوجود في غيره بـالوجود الرابـطي ، ولكـن مـع الالتـفات الى أن اصطلاح الرابطي كان يستعمل في جود الاعراض ، فقد فرق الميرداماد ﴿تَنِّيَّ﴾ بين الرابط والرابطي ، وخصَّ اصطلاح «الرابط» بالوجود في غيره الذي هو مفاد كان الناقصة أو الهليات المركبة. وخصّ اصطلاح «الرابطي» بالوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامة أو الهـليات البسـيطة وتـبعاً لاسـتاذه فـقد راعـى بـعده صـدر المتألهين﴿تَنِّيَّ﴾ هذا الفرق. وعرف بعده هذان المصطلحان في الفلسفة.

لكن صدر المتألهين ﴿تَنِّيَّ﴾ لم يبحث الوجود في غيره وفي نفسه أو الرابـط والرابطي كواحد من تقسيمات الوجود ، بل قد بحث حوله في بدايـة المجـلد الأول للأسفار من اجل بيان تفاوت هذين المصطلحين ، وفي اواخر هذا المجلد من اجل الاجابة على شبهة التسلسل في مورد الوجود الرابط في الهليات المركبة ، وقد ذكر تفاوت اصطلاحي الوجود الرابط والرابطي من اجل حل الشبهة المذكورة ، حيث يكون الوجود الرابط نفس الثبوت والنسبة لا الأمر الثابت والمنسوب حتى يحتاج الى ثبوت آخر ويلزم التسلسل.

لكن الحكيم الطبطبائي ﴿تَنِّيَّ﴾ قد جعل هذا البحث في «البداية» و «النهاية» بشكل مستقل وكواحد من التقسيمات الأولية للوجود في مرحلة منفصلة.

ولذا وان كان اصل هذا المطلب ان الوجود الذي يستعمل في الهليات المركبة هو من سنخ نسبة وربط الوجود في غيره ، والوجود الذي يسـتعمل في الهـليات البسيطة هو من سنخ الوجود المستقل وفي نفسه ؛ موجود في كتب ابي علي (سينا) او قبله ايضاً. وانهم قد التفتوا الى هذا المطلب ، لكنه لايظهر في كتبهم عناوين مـثل «الرابط والمحمولي» و «في نفسه وفي غيره» و «الرابط والرابطي» ، وقد طرحت فقط في كلام الخواجه (الطوسي) بصورة عابرة ومجملة ، ثم طرحت بعده هذه العناوين بالتدريج وبصورة واضحة كاصطلاحات خاصة في الفلسفة الاسلامية ، ومـن ثم اولاها الحكيم الطبطبائي ﴿تَنِّيَّ﴾ مكانة خاصة كبحث مستقل في رديف المباحث العامة للفلسفة الأولى.

المرحلة الرابعة

في المواد الثلاث : الوجوب والإمكان والإمتناع

والبحث عنها في الحقيقة بحث عن انقسام الوجود الى الواجب والممكن والبحث عن الممتنع تبعي

وفيها تسعة فصول


الفصل الأوّل

في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

كلّ مفهوم إذا قيس إلى الوجود ، فامّا أن يجب له ، فهو الواجب؛ أو يمتنع ، وهو الممتنع؛ اولا يجب له ولايمتنع ، وهو الممكن؛ فانه إمّا أن يكون الوجود ضروريّاً ، وهو الأوّل ؛ أو يكون العدم له ضروريّاً ، وهو الثاني؛ وإمّا أن لايكون شيء منهما له ضروريّاً ، وهو الثالث.

وأمّا احتمال كون الوجود والعدم كليهما ضروريين ، فمرتفع بأدنى التفات.

وهي بيّنة المعاني ، لكونها من المعاني العامّة التي لايخلو عن أحدها مفهوم من المفاهيم؛ ولذا كانت لاتعرّف إلّا بتعريفات دوريّة؛ كتعريف الواجب بـ«مايلزم من فرض عدمه محال» ثمّ تعريف المحال وهو الممتنع بـ«مايجب أن لايكون» أو «ماليس بممكن ولا واجب» وتعريف الممكن بـ«مالايمتنع وجوده وعدمه».

شرح المطالب

المطالب التي طرحت في مقدمة هذه المرحلة وفي الفصل الاول عبارة عن:

أ ـ البحث الحقيقي والفلسفي يرتبط فقط بالواجب والممكن، والبحث عن الممتنع تبعي وليس بالأصالة.

ب ـ وجه انحصار المواد في مواد ثلاث: الوجوب والإمكان والإمتناع.

ج ـ بداهة مفاهيم المواد الثلاث.

المطلب الأول: ان تبعية بحث الممتنع انما هي على مبنى أصالة الوجود، لانه على هذا الاساس ماله الواقعية هو الوجود، والوجود ممكن أو واجب، والوجوب والإمكان وصفان للوجود لا الماهية. لكن إذا اردنا ان ندرس هذا البحث على مبنى أصالة الماهية فسيكون البحث عن الممتنع بالأصل نظير البحث عن الواجب والممكن، لانه بناءً على أصالة الماهية ليس الوجود أكثر من مفهوم انتزاعي. ونقول في هذه الصورة: إن انتزاع مفهوم الوجود عن الماهية لايخرج عن حالاتٍ ثلاث. فإما ان يكون واجباً وضرورياً أو ممكناً أو ممتنعاً. وفي هذه الصورة سيكون كلٌ من المواد الثلاث متساوياً.

وقد بين صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ هذا المطلب:

«ان القوم أول مااشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلاثة. نظروا الى حال المهيات الكلية بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الأقسام، من غير ملاحظة الواقع الثابت بالبرهان، فوجدوا أن لامفهوم كلياً إلا وله الاتصاف بأحد منها، فحكموا اولاً بأن كل مفهوم بحسب

ذاته اما ان يقتضي الوجود أو يقتضي العدم، أو لايقتضي شيئاً منهما فحصل الاقسام الثلاثة: الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته، واما احتمال كون الشيء مقتضياً للوجود والعدم جميعاً فيرتفع بأدنى الالتفات. وهذا هو المراد من كون الحصر في الثلاثة عقلياً. ثم لما جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها أمر غير معقول بحسب النظر العقلي، وان خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولاً معنى الواجب على ذلك الوجه، فاذا شرعوا في شرح خواصه انكشف معنى آخر لواجب الوجود كما سنذكر على وجه التصدير. وهذه عادتهم في بعض المواضع لسهولة التعليم كما فعلوا من اثبات الوسائط العقلية والنفسية، والطبايع الجسمية، ونسبة العلية والافاضة والآثار اليها اولاً، ثقة بما بينوا في مقامه ان لامؤثر في الوجود إلا الواجب وانما ينسب العلية والتأثير الى ماسواه من المبادي العقلية والنفسية والطبيعية من اجل شرائط ومعدات لفيض الواحد الحق وتكثرات لجهات وجوده ورحمته. ونحن ايضاً سالكوا هذا المنهج في اكثر مقاصدنا الخاصة حيث سلكنا اولا مسلك القوم في أوائل الأبحاث واواسطها، ثم نفترق عنهم في الغايات، لئلا تنبوا الطبائع عما نحن بصدده في أول الأمر». (١)

وما يلزم ذكره ان هذه المواد الثلاث يبحث عنها في المنطق ايضاً في بحث القضايا ولكن التفاوت الموجود في المنطق والفلسفة في هذا المورد انها إذا استعملت في المنطق فانها تشمل جميع المفاهيم، اي أن كل مفهوم يستعمل كموضوع للقضية اذا قيس مع اي محمول لاتخرج النسبة بين ذلك الموضوع والمحمول عن احدى هذه

١ـ الاسفار، ج ١ ص ٨٤ـ٨٥.

المواد الثلاث، اما الوجوب أو الامكان أو الامتناع. ولذا تسمى عناصر العقود او كيفيات النسبة.

ولكن عندما تطرح في الفلسفة الأولى فانها تختص فقط بالمحمول الخاص اي مفهوم الوجود. ومابين هو حاصل عبارات صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ التي تنقل متنها:

«وهي جارية في جميع المفهومات بالقياس الى أي محمول كان، فكل مفهوم إما ان يكون واجب الحيوانية أو ممتنعها أو ممكنها، لكن حيثما يطلق الواجب وقسيماه في العلم الكلي يتبادر الذهن الى مايكون بالقياس الى الوجود، فهذه بعينها هي المستعملة في فن الميزان، لكن مقيدة بنسبة محمول خاص هو الوجود».(١)

المطلب الثاني:

ان انحصار المواد في الواجب والممكن والممتنع امره واضح لانه ليس لدينا اكثر من ثلاثة مفاهيم كلية: ١ـ الماهية ٢ـ الوجود ٣ـ العدم. وتنتزع المواد الثلاث من مقارنة مفهومي الوجود والعدم والماهية. وتتصور اربعة احتمالات:

١ـ الوجود ضروري للماهية. (الواجب).

٢ـ العدم ضروري للماهية. (الممتنع).

٣ـ ليس أيٌ منهما ضرورياً للماهية (الممكن).

٤ـ كلاهما ضروري للماهية.

الفرض الرابع هو اجتماع للنقيضين ومحال. ولذا مايعقل تصوره هو الأقسام الثلاثة الأولى، وكلما ادركنا واقعية أو ماهية موجود ماتصح صورتان فقط:

١ـ لم يذكر المصور.

الواجب والممكن، كما بيّن سابقاً.

المطلب الثالث: ان ماطرح في مورد المواد الثلاث هو بديهية مفاهيمها.

ونحن ذكرنا في المرحلة الأولى من الكتاب ـ حيث بحثنا بديهية مفهوم الوجود ـ ان جميع المفاهيم العامة الفلسفية من قبيل الوجود والعدم والعلة والمعلول والوحدة والكثرة والوجوب والامكان والإمتناع هي مفاهيم بديهية. وطالما لم يكن للإنسان تصور في ذهنه عن هذه المفاهيم لايستطيع ان يفكر في اي موضوع بأسلوب عقلاني ومنطقي.

ويقول صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾:

«ان الانسان لايتصور بعد مفهوم الوجود والشيئية العامتين مفهوماً أقدم من الضروري واللاضروري. فاذا نسب الضرورة الى الوجود يكون وجوباً، واذا نسبها الى العدم يكون امتناعاً، واذا نسب اللاضرورة الى احدهما أو كليهما حصل الامكان العام أو الخاص».

ويضيف بعد بيان المطلب المذكور: «وان اشتهيت ان تعرف شيئاً من هذه المعاني الثلاثة فلتأخذ الوجوب بيناً بنفسه، كيف وهو تأكد الوجود والوجود اجلى من العدم لان الوجود يعرف بذاته والعدم يعرف بالوجود بوجه ما، ثم تعرف الامكان بسلب الوجوب عن الطرفين، والامتناع بإثبات الوجوب على السلب».(١)

١ـ الاسفار، ج ١، ص ٨٣ـ٨٤.

مفاهيم المواد الثلاث معقولة لا محسوسة :

هل تحصل مفاهيم المواد الثلاث في الذهن عن طريق الحواس ام ان هذه المفاهيم عقلية يبتكرها ويحصل عليها العقل باسلوبه الخاص.

وعلى عكس نظرية بعض الحسيين الذين يعتقدون انه يمكن توجيه ظهور هذه المفاهيم عن طريق احدى الحواس، نقول ان هذه المفاهيم ليست مفاهيم حسية ولاترد الذهن عن طريق الحواس.

ولاشك في عدم كون مفهوم الامتناع حسياً لان الامتناع ـ كما بيّن ـ هو ضرورة العدم ومفهوم العدم لايرد الذهن عن طريق الحس حتى تصل النوبة الى الامتناع المبيّن لصفة وحالة العدم.

ومن ناحية كون الوجود والامكان وصفان للوجود، ومفهوم الوجود لا يرد الذهن بشكل مباشر عن طريق احدى الحواس، فقطعاً لن يكون الإمكان والوجوب ـ اللذان هما وصفان له ـ من المفاهيم الحسية.

وفضلاً عن هذا يكفي اقل توجه لنفهم انه ليس ايٌ من هذه المفاهيم حسياً. لانه من البديهي ان الضرورة والجبر وعدم التخلف الحاكمين على كل الموجودات ليسوا ظاهرة بالخصوص في عرض سائر ظواهر العالم تقبل الادراك الحسي، ومع أننا ابداً لم نلمس ولم نسمع الجبر والضرورة، ومع ذلك نملك تصوراً واضحاً عنها.(١)

١ـ يرجع الى: اصول فلسفه وروش رئاليسم ج ٣ ص ٧١ ـ ٧٢.



الفصل الثاني

إنقسام كل من المواد[١] الى مابالذات ومابالغير ومابالقياس

لكل واحدة من المواد ثلاثة اقسام: مابالذات ومابالغير ومابالقياس الى الغير؛ إلّا الامكان، فلا إمكان بالغير والمراد بما بالذات: أن يكون وضع الذات كافياً في تحققه، وإن قطع النظر عن كل ماسواه؛ وبما بالغير: مايتعلق بالغير: وبما بالقياس إلى الغير: أنّه إذا قيس إلى الغير كان من الواجب أن يتصف به.

فالوجوب بالذات كما في الواجب الوجود، تعالى، فانّ ذاته بذاته يكفي في ضرورة الوجود له من غير حاجة إلى شيء غيره.[٢]

والوجوب بالغير كما في الممكن الموجود الواجب وجوده بعلّته.[٣]

١ـ في هذا الفصل قسمت اولاً كل من المواد الثلاث الى اقسام ثلاث: مابالذات وما بالغير ومابالقياس الى الغير، ثم بين المقصود من مابالذات ومابالغير ومابالقياس الى الغير، ثم ذكرت امثلة لكلٍ من الأقسام المذكورة. وقد اكتفينا بالتوضيح لان المطلب لايحتاج الى الشرح.

٢ـلان الفرض ان واجب الوجود بالذات ذاته عين الوجود، ففرض كون اتصافه بضرورة الوجود مرتبطاً بأمر آخر خلاف كونه واجب الوجود بالذات.

ويرتبط هذا البحث بمقام الثبوت لامقام الإثبات فنقول مع فرض وجود واجب الوجود بالذات ان لوجوبه ضرورة بالذات اما مسألة هل واجب الوجود بالذات موجود ام لا، وماهو الدليل على وجوده، فهي خارجة عن محل البحث. وسيبحث في هذا المجال في مرحلة العلة والمعلول والمرحلة الحادية عشر.

٣ـمسألة أنه هل يجب وجود الممكن بسبب العلة أم لا؟، سيأتي في بحث العلة والمعلول. وقد عولج هذا المطلب كأصل للموضوع على اساس ان للموجود الإمكاني وصف وجوب الوجود، لكن هذا الوجوب له ليس بالذات، بل بواسطة علته.

والوجوب بالقياس إلى الغير كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى وجود الآخر ، فانّ وجود العلو إذا قيس اليه وجود السفل يأبىٰ إلّا أن يكون للسفل وجود، فلوجود السفل وجوب بالقياس الى وجود العلو ، وراء وجوبه بعلته.[١]

والامتناع بالذات ، كما في المحالات الذاتية ، كشريك الباري ، واجتماع النقيضين[٢] ؛ والامتناع بالغير ، كما في وجود المعلول الممتنع لعدم علّته ، وعدمه الممتنع لوجود علّته[٣] ؛ والامتناع بالقياس الى الغير ، كما في وجود أحد المتضائفين إذا قيس إلى عدم الاخر ، وفي عدمه إذا قيس إلى الوجود الآخر.[٤]

والامكان بالذات ، كما في الماهيّات الامكانيّة ، فانّها في ذاتها لا تقتضي ضرورة الوجود ولا ضرورة العدم؛ والامكان بالقياس إلى الغير ، كما في الواجبين

١ـ فيتصف وجود السفل بوجوبين ، وجوب بالغير ينشأ عن علته ، ووجوب بالقياس يحصل من خلال المقايسة مع وجود العلو .

٢ـ مسألة كون شريك الباري واجتماع النقيضين محال ذاتي خارجة عن بحثنا والاستحالة الذاتية لإجتماع النقيضين بديهية ، والاستحالة الذاتية لشريك الباري قد اثبتت في الالهيات بالمعنى الأخص ـ مباحث توحيد واجب الوجود ـ.

وقد تم البحث هنا على اساس التسليم بهذين المطلبين.

ومن البديهي إذا كان هناك شيء ما محالاً وممتنعاً بالذات يثبت له وصف الإمتناع بالذات ، ولا حاجة الى ملاحظة امرٍ آخر.

٣ـ الذات هنا ليست منشأً للامتناع ، لان الفرض انه إذا وجدت العلة التامة ينوجد المعلول بل ان منشأ الامتناع هو عدم تحقق العلة التامة ، ولاينشأ امتناع عدم المعلول عن ذاته ، لان الفرض أنه إذا لم تنوجد علته التامة سيكون معلولاً للمعدوم ، بل يكون منشأ امتناعه وجود علته التامة.

٤ـ إذا كان الفوق معدوماً سيمتنع وجود التحت بالمقارنة مع الفوق وبالعكس ، وسيبحث في هذا المجال في المرحلة الثامنة ـ مباحث الوحدة والكثرة ، وقد بيّن أن المتضائفين يتكافآن من ناحية الوجود والعدم ، ويبحث هنا على أساس هذه القاعدة المسلمة.

بالذات المفروضين، ففرض وجود أحدهما لا يأبى وجود الاخر ولا عدمه، إذ ليس بينهما عليّة ومعلوليّة ولاهما معلولا علّة ثالثة.[1]

---

١ ـ لان الفرض أن كلاً منهما واجب الوجود، ولا منافاة بين وجوب الوجود بالذات مع المعلولية، ولذا فإن واجبا الوجود الفرضيين لهما وجوب للوجود بالذات فقط، وليس لهما وجوب للوجود بالغير وبالقياس.

والامثلة التي جاءت في المتن أمثلة فرضية، وهل يمكن في عالم الوجود الحصول على أمثلة للإمكان بالقياس أم لا؟

ويتضح ملاك ومعيار الإمكان بالقياس بشكل جيد من كلام المصنف العلامة، وهو أن الامكان بالقياس يتحقق في الصورة التي لايكون فيها بين الموجودين رابطة العلية ولايكون للمعلولين علة ثالثة.

والآن هل يوجد له في عالم الوجود مثال واقعي ام لا؟ لان المثال المذكور في المتن فرضي لا واقعي.

وقد اعتبر صدر المتألهين (ره) تلك الفئة من الموجودات الإمكانية غير المعقودة بينها رابطة العليّة والمعلولية مصداقاً للإمكان بالقياس، وقال: «وكما في الموجودات الممكنة بعضها مقيساً الى بعض» (الاسفار، ج١، ص١٥٩).

ولكن المرحوم المصنف في نهاية الحكمة قال: «ولا امكان بالقياس بين موجودين، لان الشيء المقيس اما واجب بالذات مقيس الى ممكن أو بالعكس وبينهما علية ومعلولية واما ممكن مقيس الى ممكن آخر وهما ينتهيان الى الواجب بالذات».

ثم ذكر مثالاً آخر. وهو مقايسة الواجب بالذات مع الممكن بالذات المعدوم الذي لم تتحقق بعض شرائط وجوده ولم ينوجد. وفي هذه الصورة يكون الواجب بالذات جزء علته لا علته التامة، وفي النتيجة لايكون ممكناً سبب وجوب وجوده (نهاية الحكمة، المرحلة الرابعة، الفصل الثاني) النكتة التي يمكن تبيينها في وجه الجمع بين كلام صدر المتألهين والمصنف العلّامة هي أن نقول: كلما اخذنا بعين الاعتبار الروابط القريبة للموجودات الإمكانية لن يكون فيما بينها أية علية ومعلولية، وليسوا معلولين لعلة ثالثة ايضاً. ولكن اذا

وأمّا الامكان بالغير فمستحيل ، لأنّا إذا فرضنا ممكناً بالغير ، فهو في ذاته إمّا واجب بالذات ، أو ممتنع بالذات ، أو ممكن بالذات ، إذ المواد منحصرة في الثلاث؛ والأوّلان يوجبان الانقلاب (١) ، والثالث يوجب كون اعتبار الامكان بالغير لغواً (٢).

اخذنا بعين الإعتبار النظام الإمكاني كواحد فيستند الجميع الى الخالق على حد سواء.

ونذكر كلاماً للمصنف (ره) في هذا المجال في تعاليقه على الاسفار:

«للموجود الممكن اعتباران:

احدهما: اعتباره ماهية موجود منفصل الوجود عن غيره، وحينئذٍ إذا نسب الى الواجب تعالى كان سائر ما له دخل فى وجوده من الوسائط عللاً وشرائط ومعدات له وكان المجموع المحصل منها ومن الواجب علة تامة موجبة لوجوده.

ثانيها: اعتباره مرتبط الوجود بغيره بحيث لايتحقق إلّا بتحققها، بان يكون اسم زيد مثلاً علماً للانسان الذي ولده عمرو وفاطمة ، وفي زمان كذا ومكان كذا وهكذا، وحينئذٍ يرتبط وجوده بجميع السلسلة الطويلة والعرضية ويكون ايجاده هو ايجادها جميعاً ، ويكون الواجب بهذا الاعتبار علة تامة له» الأسفار ج ١ ، ص ١٥٩ .

١ـ لان الماهية الممتنعة أو الواجبة تكون ممكنة بالغير عندما يؤخذ فيها وصف الوجوب الذاتي والإمتناع الذاتي، لان الماهية الواجبة أو الممتنعة محال ان تكون ممكنة بالغير.

٢ـ لأن المقصود من الممكن بالغير ان الماهية يحصل لها امكان الوجود بواسطة الغير. والمفروض ان للماهية بالذات امكان الوجود.



الفصل الثالث

واجب الوجود ماهيّته إنيّته

واجب الوجود ماهيّته إنيّته بمعنى أن لاماهيّة له وراء وجوده الخاص بـه؛ وذلك أنّه لو كانت له ماهيّة وذات وراء وجوده الخاص به، لكان وجوده زائداً على ذاته عرضيّاً له، وكل عرضي معلّل بالضرورة، فوجوده معلّل.

وعلّته إمّا ماهيّته أو غيرها، فان كانت علّته ماهيّته ـ والعلّة متقدّمة عـلى معلولها بالوجود بالضرورة ـ كانت الماهيّة متقدّمة عليه بالوجود؛ وتقدّمها عليه إما بهذا الوجود، ولازمه تقدّم الشيء على نفسه وهو محال؛ وإمّا بوجود آخر، وننقل الكلام إليه ويتسلسل؛ وإن كانت علّته غير ماهيّته، فيكون معلولاً لغيره، وذلك ينافي وجوب الوجود بالذات. وقد تبيّن بذلك: أنّ الوجوب بذاته وصف منتزع من حاق وجود الواجب، كاشف عن كون وجوده بحتاً في غاية الشدّة غير مشتمل على جهة عدميّة، إذ لو اشتمل على شيء من الاعدام، حرم الكمال الوجودي الذي في مقابله؛ فكانت ذاته مقيّدة بعدمه، فلم يكن واجباً بالذات صرفاً له كل كمال.

شرح المطالب

سنذكر عدة مطالب قبل دراسة البرهان الذي أقيم في المتن على نفي الماهية عن واجب الوجود بالذات:

أ ـ تاريخ وموارد طرح هذا البحث في الفلسفة:

قد طرح هذا البحث علماؤنا القدامى مثل ابي علي (سينا) والفارابي، ولكنه ليس معلوماً ابداً إذا كانت هذه المسألة طرحت قبلهما في الفلسفة. وقد طرحت هذه المسألة في موردين:

١ـ في الإلٰهيات بالمعنى الأعم التي تبحث حول الوجود والعدم والماهية.

والهدف من طرحها اننا نريد ان نرى: هل من وجود لاماهية له ووجود محض ام لا؟

وقد ذكر ابو علي (سينا) هذا البحث في الإلٰهيات بالمعنى الأخص فقط، ولكن صدر المتألهين ﴿ﺗﯿﺮﻩ﴾ ومن بعده المرحوم «الحاجي» قد بحثا حول هذه المسألة في كِلي الموردين[1]

وقد بحث الحكيم الطباطبائي ﴿ﺗﯿﺮﻩ﴾ حولها في هذا المورد فقط من هذا الكتاب (بداية الحكمة)، ولكن في نهاية الحكمة قد بحث حولها في المرحلة الثانية عشرة ايضاً (الالٰهيات بالمعنى الاخص).

١ـشرح مبسوط منظومه، ج١ ص١٩٣.

ب ـ اهمية ولزوم هذا البحث:

قال المصنف في هذا المجال: لا يكفي البحث في هذه المسألة في الالهيات بالمعنى الأخص فقط، بل من اللازم ان يبحث حولها في الأمور العامة ايضاً وحتى بناءً على مسلك تقسيم صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ الذي قسم الموجود الى واجب وممكن، وقد اعتبر ملاك هذا التقسيم ملاحظة ذات الوجود (الواجب) أو ملاحظة الوجود بالمقارنة مع الغير (الممكن)، لانه بناءً على هذا يكون للفظ ومفهوم الممكن مصداقان:

١ـ ماله واسطة في الثبوت، اي وجود الممكن.

٢ـ ماله واسطة في العروض، اي ماهية الممكن.

وعلى هذا الاساس يكون معنى الواجب ماليس له لا واسطة في الثبوت ولا واسطة في العروض، وجميع البراهين التي اقيمت في مبحث الالهيات بالمعنى الاخص على اثبات وجود الواجب ناظرة الى نفي الواسطة في الثبوت لا الواسطة في العروض، ولذا يلزم لنفي الواسطة في العروض عن واجب الوجود بحث آخر، وهو البحث الذي طرح في المواد الثلاث.

النكتة الاخرى التي توضح أهمية البحث انه يوجد في بحث التوحيد شبهة معروفة باسم شبهة ابن كمونة حيث قال اننا نفرض واجبين للوجود يمتازان عن بعضهما بتمام الذات والماهية أو ينطبق عليهما لفظ واجب كمفهوم عرضي (لا جنسي) مثل مفهوم العرض بالنسبة الى المقولات التسعة.

وقد استصعبت هذه الشبهة على الفلاسفة، ولكن بعد ان اثبت انه ليس لواجب الوجود ماهية اصبح جواب هذه الشبهة سهلاً جداً. وقد اجاب المصنف عليها على هذا المبنى. كما سيأتي في المرحلة (١٢) الفصل الثاني.

ويترتب على هذا البحث فضلاً عن ذلك قسم من المعارف الأخرى مثل: بساطة ذات الباري وعدم قدرة العقل على ادراك كنه واجب الوجود، لان ما يمكن للعقل هو اكتناه الماهيات، وما لا ماهية له لا وسيلة للعقل الى كنهه، وإنما يستطيع ان يعرفه عن طريق الصفات الذاتية والفعلية فقط.[1]

ج ـ ما هو المقصود من ان ماهيته إنيّته ؟

النكتة الاخرى التي لابد من بحثها: ماهو المقصود من ان ماهية واجب الوجود انيّته أو وجوده ؟ مقصود الحكماء ـ وكما ذكر المصنف ﴿قدس سره﴾ ـ انه ليس لواجب الوجود ماهية وراء وجود الخاص.

وقد قال ابو علي (سينا) انه كما يوجد لدينا نوعان من الواحد، واحد بمعنى الذات التي لها صفة الوحدة (الوحدة زائدة على ذاته)، وواحد بمعنى الذات التي هي عين الوحدة، يوجد لدينا ايضاً نوعان من الوجود، موجود ذاته غير وجوده (الوجود زائد على ذاته)، وموجود عين الوجود.

وتنتزع الماهية من الوجود الممكن من ناحية كونه حقيقة محدودة ومقيدة، ولكن من خلال كون وجود الواجب حقيقة غير محدودة لاتنتزع منه أية ماهية.

ولكن فئة من اهل النظر مثل الفخر الرازي والعلامة الدواني والغزالي وان كانت تتفق في الرأي مع الحكماء في عنوان هذا البحث، ولكنها توجهه نحو شيء آخر، فهي تعتبر ان لواجب الوجود ماهية، وترى ان تفاوته مع الممكنات هو ان ماهية الممكنات معلومة الكنه، ولكن ماهية وذات واجب الوجود مجهولة الكنه.

واذا توجه اليهم سؤال: ماهو المقصود من ان ماهية الواجب عين انيّته ؟

١ـ التعليقة على نهاية الحكمة، رقم (٦٢).

يجيبون ان المقصود ان الماهيات الإمكانية مع الالتفات الى ذاتها وبقطع النظر عن علتها نسبتها الى الموجودية والمعدومية هي لا الاقتضاء اي لاينتزع من ذاتها لا الوجود ولا العدم، وعندما ترتبط بالعلة ينتزع الوجود، ولكن ذات واجب الوجود ينتزع الوجود منها بما هي هي.[1]

د ـ ادلة وبراهين هذا المطلب:

الآن يجب ان نبحث ادلة وبراهين هذا المطلب. وقد اقيم على هذا المطلب براهين متعددة اعرفها ماجاء في المتن.

وقد وردت اشكالات على هذا البرهان، ومن جملتها الإشكال الذي أورده الفخر الرازي واجاب عليه الحكيم الطوسي، وقد أيّد وكمل جوابه صدر المتألهين[2] ولكنه نفسه اورد عليه ثلاثة إشكالات في الإلهيات بالمعنى الأخص:

١ـ الإشكال النقضي: لان الموجودات الامكانية التي لها ماهية، وان لم تكن ماهيتها فاعلة لوجودها ولكنها قابلة لوجودها. وكما ان تقدم الوجود الفاعل امر ضروري، فان تقدم القابل لازم ايضاً «**انها منقوضة بالمهية الموجودة التي كانت للمكنات، اذ كما ان فاعل الشيء يجب تقدمه عليه فكذلك قابل الشيء**»[3].

وقال في شرح الهداية: «**ان المهية الممكنة قابلة للوجود وكل قابل لشيء يجب تقدمه بالوجود على ماهو مقبول له فيجب تقدمها على**

١.شرح مبسوط منظومه ج ١، ص ١٩٤ ـ ١٩٧.

٢.شرح الهداية الاثيرية، ص ٢٨٤، الاسفار ج ١ ص ٩٨.

٣.الأسفار، ج ٦ ص ٤٨.

الوجود».[١]

لكنه أجاب على هذا الإشكال فقال: **«ان كون القابل مطلقاً مما يجب تقدمه بالوجود على المقبول غير لازم... وقد مر ايضاً في بحث التلازم وجوب تأخر الهيولي مع كونها قابلة للصورة عنها فكذلك المهية القابلة للوجود ولاتقدم لها على ذلك الوجود بالوجود لانها لايتجرد عن الوجود الا في نحو من انحاء ملاحظة العقل بان يحلل العقل الموجود الى مهية ووجود يصفها به لا بان يكون في تلك الملاحظة منفكة عن الوجود فانها ايضاً نحو وجود عقلي كما ان الكون في الخارج نحو وجود خارجي بل ان العقل من شأنه ان ياخذها وحدها اي من غير ملاحظة شيء من الوجودين معها ويصفها به وعدم اعتبار الشيء ليس باعتبار عدمه»**.[٢]

وقد اشار المصنف العلامة ﴿ﷺ﴾ الى هذا الجواب في نهاية الحكمة.[٣]

٢ـ الاشكال النقدي: الاشكال الأهم الذي أورد على هذا البرهان هو مابينه صدر المتألهين﴿ﷺ﴾ في المجلد السادس من الأسفار حيث يقول: **«وبالجملة وقع الإشتباه في هذه الحجة بين عارض المهية وعارض الوجود، وليس معنى عروض الوجود لمهية إلّا المغايرة بينهما في المفهوم مع كونهما امراً واحداً في الواقع»**.[٤]

هذا الاشكال وارد على البرهان المذكور، لان قاعدة «كل عرض معلل» ترتبط بالعروض الحقيقي والخارجي، لا العروض الذهني والاعتباري، ومع قبول

١ـ شرح الهداية، ص ٢٨٤ـ٢٨٥.

٢ـ المصدر السابق.

٣ـ نهاية الحكمة، المرحلة (١٢) الفصل (٣).

٤ـ الاسفار، ج١ ص ٥٠.

هذا الأصل أنه:

«ان الوجود عارض المهية تصورا واتحدا هوية»

لايبقى مجال للكلام ان عروض الوجود على الماهية هو بمنزلة معلوليتها.

وعلى كل الأحوال لايتوافق هذا البرهان مع مسلك أصالة الوجود. والمسألة انه لماذا لم يقم صدر المتألهين بنقده في مبحث المواد الثلاث، لايخرج عن حالتين:

اما انه لم يلتفت الى هذه النكتة في ذلك البحث والتفت اليها في مباحث الالهيات بالمعنى الأخص، أو كما قال هو نفسه انه قد بحث المطالب في البداية على اساس النهج المتعارف، حتى لاتتحاشى الاذهان قبولها، ثم بين المطلب الصحيح في المكان المناسب على اساس مسلكه.[1]

وهنا يوجد برهان واضح ومحكم على هذا المطلب بيّنه المصنف في نهاية الحكمة. ويبتني هذا البرهان على مقدمة وهي ان الإمكان من لوازم الماهية، وسيبحث في هذا المجال في الفصل السابع من هذه المرحلة (وقد بحث المصنف هذا البحث في النهاية في الفصل الأول ولذا بنى برهانه عليها).

ولذا فان كل ماهية ممكنة، والعكس النقيض لهذه القضية هو ماليس ممكناً لاماهية له، وفي النتيجة بما ان واجب الوجود ليس ممكناً فلا ماهية له.[2]

١ـ شرح مبسوط منظومه ج ١ ص ٢٠٣ـ٢٠٤.

٢ـ نهاية الحكمة المرحلة (٤) الفصل (٣).



الفصل الرابع

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات

إذ لو كان غير واجب بالنسبة إلى شيء من الكمالات التي تمكن له بالامكان العام، كان ذا جهة إمكانية بالنسبة إليه، فكان خالياً في ذاته عنه متساوية نسبته إلى وجوده وعدمه، ومعناه تقيّد ذاته بجهة عدميّة، وقد عرفت في الفصل السابق استحالته.

شرح المطالب

الهدف من هذا الفصل اثبات هذا المطلب: كما أن واجب الوجود بالذات هو في اصل وجوده واجب الوجود بالذات فان جميع صفات الكمال الوجودية ايضا هي واجبة بالذات له.

وتقييد الامكان في عبارة المصنف بالامكان العام لكون الامكان الخاص لايتصور في مورد واجب الوجود بالذات، لان معنى الامكان الخاص هو لا الإقتضاء وتساوي ذات النسبة الى الوجود والعدم.

وفي هذه الصورة إذا قلنا ان لصفة ما امكان خاص بالنسبة الى واجب الوجود فمعناه ان ذات الواجب بالنسبة اليها هي لا الاقتضاء، ويتناقض هذا المطلب مع هذا المدعى ان صفة الكمال بالذات واجبة له.

لكن معنى الامكان ليس لا اقتضاء النسبة الى الوجود والعدم، بل مفاده هو سلب الضرورة عن الطرف المقابل للقضية، اي إذا كانت القضية موجبة فلا يوجد ضرورة في عدم المحمول للموضوع، وبما انه لا ضرورة للعدم فلا يمتنع. ولذا إذا قلنا ان صفة العلم ثابتة لواجب الوجود بالامكان العام يعني لايمتنع تحققها، فنقول ان ما لايمتنع لواجب الوجود هو ثابت ومحقق له بالذات، اي ان تحققه واجب.

ثلاثة مسائل فلسفية مطروحة:

هناك ثلاث مسائل فلسفية مطروحة في مورد صفات واجب الوجود التي وان كانت قريبة من بعضها، لكن كلاً منها يحتوي نكتة خاصة.

١ـ ماله امكان عام بالنسبة الى واجب الوجود هو واجب بالذات.

٢ـ ماله امكان عام بالنسبة الى واجب الوجود يتحقق من دون أي تأخر.

٣ـ صفات واجب الوجود هي عين ذاته.

وسيبحث بالتفصيل حول المسألة الثالثة في المرحلة الثانية عشر. والمسألة الثانية هي النتيجة للمسألة الأولى. ولذا فان محل البحث الآن هو المسألة الأولى التي تلحق المسألة الثانية اثباتها.

لكن البعض ظن ان المسألة الثانية هي عين المسألة الأولى، وانهما تبينان في الواقع حكماً واحداً.

ولكن وكما بيّن صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ فان هاتين المسألتين ليستا عين بعضهما البعض، لان المسألة الثانية لاتختص بواجب الوجود بالذات، بل يجري هذا الحكم في الموجودات المجردة عن المادة (في الذات وفي الفعل = تام التجرد)، وهو ان ماله امكان عام بالنسبة الى المجردات التامة (ليس ممتنعاً) فإنه يحصل بدون اي توقف، لجهة ان الحصول التدريجي من خواص ولوازم المادة، والفرض انها مجردة من المادة.

نعم اللازم الذي لاينفك للقاعدة الأولى هو حكم الثانية، ولكن هذا الحكم كما هو لازم لواجبية الوجود من تمام الجهات فهو لازم للمجردية عن المادة وعوارضها ولذا تختص المسألة الأولى بواجب الوجود بالذات. وعلى عكس المسألة الثانية[١] التي تحتوي ايضاً المجردات التامة ايضاً.

١ـ والمقصود من هذا ان واجب الوجود ليس فيه جهة امكانية، فان كل مايمكن له بالإمكان العام فهو واجب له، ومن فروع هذه الخاصة أنه ليس له حالة منتظرة، فان ذلك أصل يترتب عليه هذا الحكم وليس هذا عينه كما زعمه كثير من الناس، فإن ذلك هو الذي يُعد من خواص الواجب بالذات دون هذا، لإتصاف المفارقات النورية به... الاسفار ج١ ص١٢٢.

ومن جملة من اعتبر ان هاتين المسألتين عين بعضهما البعض اثير الدين الأبهري حيث يقول:«**ان الواجب لذاته واجب من جميع جهاته. اي ليس له حالة منتظرة**».[١]

حاصل الاستدلال الذي استدل به في المتن على هذا المطلب أنه:

١ـ إذا لم يكن ماله الامكان العام للواجب بالذات واجباً له فتكون تلك الصفة ممكنة له وفي النتيجة يكون هناك مجال للجهة الامكانية في ذات الواجب.

٢ـ لايتوافق هذا الأمر مع واجب الوجود بالذات، لان كل صفة كمالية هي من سنخ الوجود، واذا كان الوجود حاصلاً لواجب الوجود بالذات تكون صفات الكمال المفروضة حاصلة له بالذات قطعاً، والا لايكون واجب الوجود بالذات.

وبعبارة اخرى: قد بين في الفصل السابق انه لاماهية لواجب الوجود، ومع الإلتفات الى ان الماهية لازمة الإمكان فمن المحال أن يكون هناك جهة امكانية في واجب الوجود بالذات، لان فرض الجهة الامكانية في الذات يستلزم ان يكون لواجب الوجود ماهية، وقد ثبت أنه لاماهية لواجب الوجود فلامجال للجهة الامكانية في ذاته.

وقد اقيمت على هذا المطلب براهين أخرى لاحاجة الى ذكرها.

جواب إشكال:

كما لواجب الوجود صفات حقيقية مثل العلم والقدرة، فان له ايضاً صفات

١ـ شرح الهداية ص ٢٩٣. يمكن تبيين تفاوت هاتين المسألتين بكيفية اخرى، وهي ان المسألة الاولى ترتبط بالامكان الذاتي، وعلى كل الأحوال ينفى الإمكان الذاتي عن واجب الوجود، ولكن المسألة الثانية ترتبط بالإمكان الإستعدادي الذي هو من خصوصيات الموجودات المادية.

اضافية مثل: الخالقية والرازقية والاحياء والاماتة ، ولاتنتزع هذه الصفات من الذات بما هو ، بل تنتزع من مقام الفعل ، وفي المقارنة مع الموجودات الإمكانية التي هي أفعال الباري ، ولذا يتوقف اتصاف الواجب ببعض الصفات على غير الذات ، وفي النتيجة لايحصل هذا النوع من الصفات بالذات لواجب الوجود.

جواب هذا الاشكال انه وان كانت هذه الصفات تنتزع من مقام الفعل ، ولكن صفات الفعل تنتهي مباشرة الى الذات وصفات الذات و أصلاً اتصاف الذات بصفات الفعل ليس بلحاظ الخصوصيات الموجودة في الفعل ، اي ان حدوثها وتأخرها ليس على مقام الذات ، لان اتصاف الذات بهذه الصفات من هذه الجهة يستلزم التغيير في الذات وتركبها من حيثيات مختلفة . بل ان اتصاف واجب الوجود بهذه الصفات هو من جهة انها تنشأ جميعها من الكمالات الذاتية للواجب ، اي ان الذات قائمة بها جميع كمالات الموجود في عالم الإمكان.

وبعبارة اخرى ليست الصفات الإضافية والنسبية في مورد واجب الوجود من قبيل الاضافة والنسبة المقولية التي يتفرع انتزاعها عن طرفين ، بل ان جميع الاضافات في واجب الوجود اضافات إشراقية وجميع الكمالات الإمكانية فعله وفيضه ، وتستلزم مبدئية الذات لهذه الكمالات الوجودية أن تتحقق جميع هذه الكمالات في ذات واجب الوجود بنحو البساطة وبوجه أكمل ، وستكون في غير هذه الصورة فاقدة للكمال ، وفاقد الكمال لايعطيه [1] .

وسيأتي تفصيل هذه المطالب في المرحلة الثانية عشر.

ويقول المرحوم الآخوند الملا صدرا بعد ذكر الإشكال السابق: وهذا مما التزمه الشيخ الرئيس في الهيات الشفاء حيث قال:

١-نهاية الحكمة المرحلة (٤) الفصل (٤) والمرحلة (١٢) الفصل (١٠).

« ولانبالي بأن يكون ذاته مأخوذة مع إضافة ما ممكنة الوجود ، فإنها من حيث هي علة لوجود زيد ليست بواجبة الوجود بل من حيث ذاته ، ولا يرتضي به من استشرق قلبه بأنوار الحكمة المتعالية ، وان قبله كثير من الاتباع والمقلدين» .

ثم يقول :

« فالحق ان اضافات ذات الواجب تعالى الى الممكنات ونسبة الخلاقية القيوميّة اليها وأضوائه الساطعة على الذوات القابلة للوجود ليست متأخرة عن تلك الماهيات الممكنة ، وليست اضافته كسائر الاضافات التي تكون بين الأشياء وتكون متأخرة عن المنسوب والمنسوب اليه ، بل انما يكون مصداق صفاته الاضافية ذاته بذاته. يعني ان نفس ذاته بذاته كافية لإنتزاع النسبة والمنسوب إليه»

ثم يقول :

« والعجب من الشيخ وشدة تورطه في العلوم ، وقوة حدسه وذكائه في المعارف انه قصر ادراكه عن فهم هذا المعنى.

واعجب من ذلك انه مما قد تفطن به في غير الشفاء حيث ذكر في التعليقات ان الأشياء كلها واجبات للأول تعالى وليس هناك امكان البتة». (١)

١ـالأسفار ، ج ١ ص ١٢٧ـ١٢٨ .



الفصل الخامس

في ان الشيء مالم يجب لم يوجد ، وبطلان القول بالاولوية

لاريب أنّ الذي يتساوى نسبته إلى الوجود والعدم عقلاً ، يتوقف وجوده على شيء يسمى علّة وعدمه على عدمها.

وهل يتوقف وجود الممكن على أن يوجب العلّة وجوده ، وهو الوجوب بالغير؟ أو أنّه يوجد بالخروج عن حدّ الاستواء ، وإن لم يصل إلى حد الوجوب ؟ وكذا القول في جانب العدم ، وهو المسمّى بالأولويّة؛

وقد قسموها إلى الأولوية الذاتية وهي التي يقتضيها ذات الممكن وماهيّته ، وغير الذاتيّة ، وهي خلافها ، وقسموا كلا منهما إلى « كافية » في تحقق الممكن و« غير كافية ».

والأولوية بأقسامها باطلة :

أمّا الأولويّة الذاتيّة ، فلأنّ الماهيّة قبل الوجود باطلة الذات لاشيئية لها حتى تقتضي أولويّة الوجود كافية أو غير كافية؛ وبعبارة أخرى: الماهيّة من حيث هي ليست إلّا هي ، لا موجودة ولامعدومة ولا أي شيء آخر.

وأمّا الاولويّة الغيريّة ، وهي التي تأتي من ناحية العلّة ، فلأنّها لمّا لم تصل إلى حدّ الوجوب لايخرج بها الممكن من حدّ الاستواء ، ولا يتعيّن بها له الوجود أو العدم[1].

١ـ وليس بين استواء الطرفين وتعين احدهما واسطة (منه قده) .

ولا ينقطع بها السؤال : إنّه لم وقع هذا دون ذاك ؟؛ وهو الدليل على أنّه لم تتمّ بعد للعلّة عليّتها .

فتحصل : أنّ الترجيح إنّما هو بايجاب العلّة وجود المعلول ، بحيث يتعيّن له الوجود ويستحيل عليه العدم ، أو إيجابها عدمه؛ فالشيء ـ أعني الممكن ـ ما لم يجب لم يوجد .

هذه النكتة هي جداً ظريفة ودقيقة وهي أن الأولوية امر ذهني وليست من الواقع الخارجي ، والممكن من ناحية الواقع الخارجي ونفس الأمر العيني لايخرج عن حالتين :
أ: ان يتعين له الوجود أو العدم .
ب : الا يتعين له الوجود أو العدم ،
وكما أن وجوده جائز في نظر العقل فان عدمه جائز ايضاً ، فلايبقى مايسمى بالأولوية . واذا قبلنا فرضاً أن لهذه الأولوية واقع فنذكر جواب المتن ان الاولوية ليست جواب سؤال ، لماذا تحقق الطرف الراجح مع فرض أن للطرف المرجوح امكان التحقق أيضاً ؟ لكن إذا وصلت الى مرحلة الضرورة والوجوب ينقطع هذا السؤال بنفسه لان ضرورة ووجوب طرف من الأطراف يساوي محالية الطرف المقابل .

خاتمة

ما تقدّم من الوجوب هو الذي يأتي الممكن من ناحية علّته؛ وله وجوب آخر يلحقه بعد تحقق الوجود أو العدم، وهو المسمّى بالضرورة بشرط المحمول؛ فالممكن الموجود محفوف بالضرورتين: السابقة، واللاحقة.

شرح المطالب

قاعدة الشيء مالم يجب... :

من القواعد الفلسفية المعروفة ان الموجود الممكن يوجد عندما يصل وجوبه الى مرحلة الوجوب بسبب العلة .

ويرتبط هذا البحث بالوجوب بالغير ، كما ان البحث في الفصلين السابقين كان يرتبط بالوجود بالذات.

وقد بحثت هذه المسألة في مبحث المواد الثلاث وايضاً في مبحث العلة والمعلول ، وفي الحقيقة أنه من فروع مسألة العلية . اي ان هذا البحث يطرح بعد قبول اصل العلية ، وهو هل لوجود المعلول من جانب العلة ضرورة ام لا ؟ ولذا اشار المصنف في البداية الى مسألة العلية فقال : «لاريب ان الممكن الذي يتساوى نسبته الى الوجود والعدم عقلاً يتوقف وجوده على شيء يسمى علة». ولا يقول بعد ذكر هذا الأصل العقلاني البديهي : «هل يتوقف وجود الممكن على ان يوجب العلة وجوده وهو الوجوب بالغير...»».

وأكثر الحكماء والمتكلمين المسلمين هم من انصار هذه القاعدة ، وقد اخذوا بهذين الاصلين :

١ ـ الشيء مالم يجب لم يوجد : فاذا لم يجب وجود الماهية لا تنوجد .

٢ ـ الشيء مالم يمتنع لم يعدم : إذا لم يمتنع وجود الماهية لاتنعدم .

ولكن بعض الفلاسفة والمتكلمين انكر هذه القاعدة وأخذ باصل الأولوية .

أصالة الوجود وبطلان الأولوية الذاتية:

يعد بطلان نظرية الأولوية الذاتية من خلال الالتفات الى اصل أصالة الوجود من المطالب البديهية، لان الماهية مفهوم ينتزع من الوجود الإمكاني، فلا يوجد ماهية قبل ان ينوجد ويفاض الوجود من العلة لنقول ان لتلك الماهية اولوية الوجود بحسب الذات، ومع القضية المعروفة أن: «الماهية من حيث هي ليست الا هي» ومفادها ان الماهية بلحاظ ذاتها وبقطع النظر عن الغير لايثبت لها سوى ذاتها وذاتياتها، يرتبط هذا الحكم بمرحلة ما بعد وجود الماهية، ولكن قبل الوجود لا يمكن القول حتى: «هي هي» ولايمكن القول ان الماهية تستلزم الامكان و....

ولذا ليس المقصود من ثبوت ذات وذاتيات الماهية، وايضاً ثبوت الامكان لها قبل الوجود ان هذه الاحكام تثبت لها قبل ان تنوجد، بل المقصود أنه بعد ان نحلل الموجود الامكاني الى حيثيتي الوجود والماهية يثبت وصف امكانه أو ذاتياته بدون الاخذ بعين الاعتبار الوجود للماهية، ولايثبت غيرهما له اي امر آخر.

ومع الإلتفات الى هذا المطلب يكون بطلان الأولوية الذاتية مطلباً بديهياً، سواء فسرنا الأولوية الذاتية باقتضاء الماهية بالنسبة الى الوجود أو بمعنى أولوية وأسبقية الوجود للماهية كما ان المير داماد قد فسرها كذلك، لانه ليس للماهية أي ثبوت وشيئية قبل الوجود ولن يكون لها امكان لأي حكم.

والذي بيّناه هو حاصل كلام ذكره صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في هذا المجال [١]، وهو توضيح وشرح عبارة المصنف هذه: «**فلأن الماهية قبل الوجود باطلة الذات لاشيئية لها حتى تقتضي اولوية الوجود كافية أو غير كافية**».

١ـ الاسفار، ج ١ ص ١٩٩ـ٢٠١.

وقال الحكيم الطوسي ﴿قدس سره﴾ : «**ولايتصور الأولوية لأحد الطرفين بالنظر الى ذاته**».

الأولوية الغيرية واشتباه الذهن بالخارج:

ليست الأولوية الغيرية أكثر من وهم ، وان كان ممكناً في باديء الرأي ان يظهر المطلب مقبولاً ، ولكن بطلانه يتضح مع قليل من التدقيق والتأمل ، وهذا هو شرح المطلب :

القاعدة العقلية الأخرى التي تطرح هنا هي ان الترجيح بلا مرجح محال ، اي ان الماهية التي تنوجد يكون تحققها محالاً إذا لم يرجح وجودها على عدمها .

والكلام الآن يدور حول: هل يمكن لأولوية الوجود ان تكون مرجحاً فترجح الوجود بالنسبة الى العدم في نظر العقل ام لا يمكن .

ويعتبرها القائل بالأولوية الغيرية مرجحاً كافياً ، ولكن انصار قاعدة «الشيء مالم يجب لم يوجد» لايعتبرونها كافية ، ويقولون: «اذا لم يصل الوجود الى مرحلة الضرورة يكون تحقق المعلول من قبيل الترجيح بلا مرجح» .

ويقول الحكيم اللاهيجي في هذا المجال: «**فرض الأولوية الخارجية (الغيرية) لاحد الطرفين لايجعل الطرف المقابل محالاً ممتنع الوقوع... مثلاً الممكن الأولى له الوجود ، يمكن عدمه كما يمكن وجوده فليس أحدهما راجحاً على الآخر ، فلو فرض وقوع الوجود بمجرّد تلك الاولوية المأخوذة مع الذات ، يلزم ترجح احد المتساويين بلا مرجح**»[1] .

والجملة القصيرة التي ذكرها المصنف ﴿قدس سره﴾ في الهامش اشارة الى هذا

١ـ شوارق الإلهام ، ج١ ص٩٣ .

المطلب. وفضلا عن ذلك فانها تبين مطلباً آخر ذكره المفكر الشهيد مطهري (قدس سره) بالتفصيل وحاصله ان القائلين بالأولوية الغيرية قد خلطوا بين امر الذهن والواقع الخارجي، فبحثنا يرتبط بالواقع الخارجي، ومسألة الاولوية امر ذهني واعتباري، لان كل ممكن يجب ان تتحقق علته التامة حتى ينوجد، ولايكفي في تحققه تحقق بعض اجزاء العلة التامة، لان العلة الناقصة ليست علة بالفعل. بل هي علة شأنية. ولذا إذا تحقق الممكن بالعلة الناقصة، فهو في الحقيقة قد تحقق فعلياً أو بالفعل بدون تحقق العلة، وهذا يرجع الى انكار العلية. واذا تحققت علته التامة يستحيل في هذه الصورة انفكاك المعلول عن العلة ويكون وجود المعلول واجباً وضرورياً.

نعم في التحليل والتصور الذهني كلما تحققت بعض اجزاء العلة التامة للمعلول، ترتفع درجة الاحتمال الذهني بالنسبة الى وجود المعلول، في حين انه لايوجد اي تفاوت من ناحية الواقع الخارجي في ألا ينوجد بين ألا يتحقق أي من اجزاء العلة، وبين ان تتحقق جميع اجزائها باستثناء جزء واحد. ولذا فقد خلط القائلون بالأولوية بين الذهن والخارج. (١)

الإشتباه بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي:

وقد وقع اشتباه آخر في نظرية الأولوية بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي ولاشك أنه كلما تحققت لموجود ما بعض شرائط واسباب وجوده يصبح لديه استعداد أكثر لقبول فيض الوجود من الفاعل. وفي هذه الصورة لايمكن القول انه متساوي قبل تحقق هذه الشرائط وبعد تحققها وأنه لاتوجد اية اولوية للوجود بالنسبة إلى العدم، ولكن يجب الالتفات الى ان هذا المطلب يرتبط

١ـشرح مبسوط منظومه ج٣ ص ٢١٥ـ٢١٩.

بالامكان الاستعدادي لا الامكان الذاتي الذي هو مورد بحثنا. فاذا لم يكن وجود المعلول ضرورياً وواجباً لا من ناحية الذات ولا بلحاظ الغير بعد تحقق بعض اسباب وشرائط وجوده يكون ترجيح وجوده على عدمه بلا مرجح ومن قبيل تحقق المعلول بدون علة.

ويقول صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في هذا المجال: «**واما القرب والبعد من الوقوع لأجل قلة الشرائط وكثرتها، فذلك لايقتضي اختلاف حال في ماهية الممكن بالقياس الى طبيعي الوجود والعدم، بل انما يختلف بذلك الامكان بمعنى آخر أعني الإستعداد القابل للشدة والضعف الذي هو من الكيفيات الخارجية لا الإمكان الذاتي الذي هو اعتبار عقلي**»[1].

حاصل الكلام في نقد وتقييم الأولوية الغيرية هو هذه الأمور:

١ ـ إذا تحقق المعلول بمحض الاولوية ينتقض اصل المحالية «ترجح بلا مرجح» (الحكم اللاهيجي «ره»).

٢ ـ لا واسطة بين تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم ووجوب الوجود او العدم للماهية حتى نطلق عليها تسمية الأولوية (المصنف العلامة «ره» في الهامش).

٣ ـ اولوية الوجود عند تحقق بعض الاسباب والشرائط (لا العلة التامة) امر ذهني وليس واقعاً عينياً خارجياً، فالقائلون بالأولوية قد خلطوا بين الذهن والخارج (الفيلسوف الشهيد مطهري ﴿قدس سره﴾).

٤ ـ الأولوية ليست جواب سؤال: لماذا قدّم احد الطرفين ـ الوجود والعدم ـ على الآخر (المصنف العلامة «ره» في المتن).

١ـ الاسفار، ج١ ص٢٠٥ من اللازم ذكر ان كلام صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ناظر الى الاولية الذاتية لا الأولوية الغيرية.

٥ ـ القائلون بالاولوية خلطوا بين الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي (صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾).

٦ـ تحقق المعلول أو أولوية الوجود هو بمعنى تحقق المعلول بدون تحقق علته التامة، وهو بمعنى وقوع المعلول بدون العلة بالفعل وهو محال (الشارح).

نقد كلام « مير سيد شريف »

يتضح من المطالب المذكورة بطلان الكلام الذي ذكره «مير سيد شريف» في هذا المجال. فهو وان كان يعتبر الأولوية باطلة. لكنه قال: ليس صحيحاً الدليل الذي اقيم على نفي الاولوية حيث قيل انه من المحال تحقق المعلول بواسطة اولوية الوجود، لانه لايوجد منع واشكال عقلي في ان يتحقق المعلول بواسطة الرجحان والأولوية التي تحصل له بسبب العلة ولايكون وقوع هكذا ظاهرة نظير تحقق احد الطرفين المساويين أو الطرف المرجوح. فوقوع احد الطرفين المساويين أو الطرف المرجوح هو من المحالات الواضحة والبديهية، ولكن لايعد وقوع الطرف الراجح من جهة العلة من المحالات البديهية.[١]

ونذكر نكتتين في نقد هذا الكلام:

١ ـ ان وقوع الطرف الراجح محال مادام أنه لم يصل الى مرحلة وجوب الوجود وفيه محذور ومنع عقلي كما بيّن.

٢ ـ جاء في كلامه ان وقوع الطرف الراجح ليس من المحالات البديهية، فنقول ان عدم البديهية هى غير عدم المحالية، فليس من اللازم ان تكون جميع المطالب العقلية بديهية. نعم محالية الطرف الراجح ليست واضحة مثل الطرف

١ـ شوارق الإلهام، ج ١ ص ٩٣.

المرجوح أو المساوي. لكنه لايكون غير محال من الأساس.

ما هو دليل القائلين بالأولوية ؟

والآن يجب ان نرى لماذا وبأي دليل انكر القائلون بالأولوية وجوب وجود المعلول، واعتقدوا باصل الأولوية بدل قاعدة «الشيء مالم يجب لم يوجد». الدليل الذي ذكرته تلك الفئة على نفي القاعدة المذكورة هو ان هذه القاعدة لاتنسجم مع اصل اختيار وحرية الإنسان والله، لانه إذا قلنا ان وقوع الفعل قد وصل الى مرحلة الوجوب والضرورة فمعناه انه لا اختيار في يد الفاعل، لان الفرض ان هذا الفعل يجب ان يتحقق قطعاً، ومايكون وقوعه حتمياً وقطعياً لايمكن ان يكون اختيارياً، وعلى هذا المبنى والأساس فسروا القدرة بصحة[١] (امكان) الفعل والترك، في حين ان القائلين بالقاعدة المذكورة فسروا الإمكان بحيث إذا اراد الفاعل ان يقوم بالفعل فإنه يقوم به، واذا لم يرد ان يقوم به فلا يقوم به.[٢]

ولكن انصار قاعدة «الشيء مالم يجب» رفضوا هذا الكلام وقالوا ان هذا الوجوب يحصل من ناحية العلة، اي انه إذا تحققت العلة التامة للفعل يكون وقوعه حتمياً وواجباً، والفرض ان لفاعل الفعل (الله، الانسان) العلم والإرادة، وارادته هي في سلسلة العلة التامة لهذا الفعل، وفي النتيجة الضرورة والوجوب المذكورين هما بعد ارادة الفاعل لاقبلها، وماهو في المرتبة اللاحقة لايمكن ان يكون مؤثراً (بصورة المؤثر الفاعلي) فيما هو مقدم عليه، وهذا الجبر وليد اختيار الانسان، وليس مزاحماً ومعانداً له.

١ـ القدرة مايصح معه الفعل والترك.

٢ـ القادر من ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل، وسيبحث في هذا المجال في خاتمة المرحلة العاشرة.

الوجوب السابق واللاحق :

قد ذكر هذا المطلب في نهاية هذا الفصل ، وهو ان كل موجود امكاني محفوف بوجوبين (بالغير) ، وجوب سابق على الوجود يحصل من جانب العلة ، ووجوب بعد الايجاد معروف بالوجوب أو الضرورة بشرط المحمول، وهذان الوجوبان (والضرورتان) يُنتزعان من وجود الممكن كما ذكر المصنف ﴿قدس سره﴾ في النهاية مع هذا التفاوت ان الضرورة السابقة تنتزع بلحاظ استناد الوجود الممكن الى العلة وتنتزع الضرورة اللاحقة بلحاظ اتصاف الماهية الممكنة بوجودها.

والضرورة اللاحقة أو بشرط المحمول وصف تتصف به جميع القضايا الفعلية ، وهي واحدة من الاقسام الخمسة للضرورات المنطقية التي هي عبارة عن:

١ ـ الضرورة المطلقة أو الأزلية.

٢ ـ الضرورة الذاتية أو مادام الذات.

٣ ـ الضرورة الوصفية أو مادام الوصف (المشروطة العامة).

٤ ـ الضرورة الوقتية.

٥ ـ الضرورة بشرط المحمول.[١]

لكن الضرورة السابقة ليست داخلة في اي من الاقسام المذكورة ، ولذا يجب الا تعد ضرورة منطقية ، بل تسمى الضرورة الفلسفية.

كيف تُقدم الضرورة على الوجود ؟

اذا كان منشأ انتزاع الضرورة (أعم من السابقة واللاحقة) هو وجود الماهية ، فكيف يمكن تصور وتوجيه تقدمها وسبقها على الوجود ؟ ويمكن الاجابة على هذا السؤال بثلاث بيانات:

١ـ تفصيل هذه المطالب في منطق الإشارات ، ص ١٤٥.

١ ـ المقصود من هذا التقدم هو التقدم العقلي والرُتبي ، اي ان العقل يلاحظ الماهية في البداية بصورة عارية عن الوجود والعدم ، ويحكم بإمكانها ، ثم يلاحظ تساوي نسبتها الى الوجود والعدم ، ويحكم بحاجتها الى المرجح ، ثم يلحظ منشأ هذا الرجحان وانه يجب ان تنوجد العلة التامة ، وان تسد جميع منافذ العدم الى الماهية حتى تنوجد، ويحكم بايجاب العلة ومن ثم بوجوب المعلول ، ثم يتحقق وجوده.

وكما يلاحظ في هذه التجزئة والتحليل العقلاني فان وجوب الممكن مقدم على وجوده[(١)] ونقول في شرح هذا الكلام اننا نلاحظ الموجود الامكاني في اربع مراحل ، ونتزع وصفاً خاصاً من ملاحظته في كل مرحلة:

أ ـ ملاحظة ماهيته ــــ وصف الامكان اللازم للماهية.

ب ـ ملاحظة الامكان ــــ وصف الحاجة الى العلة المرجحة.

جـ ملاحظة منشأ وعامل رجحان الوجود ــــ وصف الوجود والضرورة السابقة.

د ـ ملاحظة وجوده بالفعل ــــ وصف الوجوب اللاحق.

٢ ـ المقصود من الوجوب السابق تلك الخصوصية التي ينبع منها وجود المعلول وفي هذه الصورة يكون تقدم الوجوب على الوجود واضح جداً[(٢)]

٣ ـ وان كان منشأ انتزاع هذا الوجوب هو الوجود الخارجي للمكن، لكن التقدم والسبق هو باعتبار الرتبة العقلية ، ولامنافاة بين التقدم الرتبي للوجوب على الوجود والتقدم الخارجي والعيني للوجود على الوجوب.[(٣)]

١ـ الحكيم السبزواري ، شرح المنظومة ، المقصد (١) الفريدة (٢) احكام الوجوب الغيري (المتن).

٢ـ نفس المصدر (الحاشية)

٣ـ التعليقة على نهاية الحكمة الرقم (٧١).



الفصل السادس

في معاني الامكان

الامكان المبحوث عنه هٰهنا هو لاضرورة الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهيّة المأخوذة من حيث هي ، وهو المسمّى بـ«الامكان الخاص» و «الخاصّي».

وقد يستعمل الامكان بمعنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف ، سواء كان الجانب الموافق ضروريّاً أو غير ضروريّ؛ فيقال: الشيء الفلاني ممكن اي ليس بممتنع ؛ وهو المستعمل في لسان العامّة ، أعم من الامكان الخاصّ؛ ولذا يسمّى «امكاناً عاميّاً» و«عامّاً».(١)

وقد يستعمل في معنى أخص من ذلك ، وهو سلب الضرورات الذاتيّة والوصفيّة والوقتيّة ؛ كقولنا : الانسان كاتب بالامكان ، حيث إنّ الانسانيّة لاتقتضي ضرورة الكتابة ، ولم يؤخذ في الموضوع وصف يوجب الضرورة ، ولا وقت كذلك ؛ وتحقق الامكان بهذا المعنى في القضيّة بحسب الاعتبار العقلي ، بمقايسة المحمول إلى

١ـوصف الخاص والعام للامكان هو بلحاظ مفاد أو نسبة مصاديقه الى بعضها . والنسبة بينهما هي العام والخاص المطلق ، لانه في كل قضية جهتها الامكان الخاص تسلب الضرورة عن الجانب المخالف كما تسلب عن الجانب الموافق . ولكن المسلم في القضية التي جهتها الإمكان العام انه قد سلبت الضرورة عن الجانب المخالف ، اما الجانب الموافق فله حالتان : الاولى : الا يكون له ضرورة . والاخرى : ان تثبت له الضرورة . فمثلاً إذا قلنا : «الانسان كاتب بالامكان العام» الجانب الموافق يعني ان ثبوت الكتابة للانسان ليس ضرورياً ، فيكون امكاناً . ولكن إذا قلنا : «الله قادر بالامكان العام» الجانب الموافق يعني ان قادرية الله ضرورية ، فلايتحقق الامكان الخاص .

ولذا في مورد الامكان العام يتحقق أحياناً الامكان الخاص واحياناً لايتحقق ، ولكن في مورد الامكان الخاص دائماً يتحقق الامكان العام . والوصف الخاص والعام هو بسبب نسبة معنيي الامكان الى العرف الخاص والعام (ش).

الموضوع، لاينافي ثبوت الضرورة بحسب الخارج بثبوت العلّة؛ ويسمّى «الامكان الأخص».

وقد يستعمل بمعنى سلب الضرورة من الجهات الثلاث والضرورة بشرط المحمول أيضاً؛كقولنا: «زيد كاتب غداً بالامكان» ويختص بالامور المستقبلة التي لم تتحقق بعد حتّى يثبت فيها الضرورة بشرط المحمول، وهذا الامكان إنّما يثبت بحسب الظن والغفلة عن أنّ كل حادث مستقبل إمّا واجب أو ممتنع لانتهائه إلى علل موجبة مفروغ عنها؛ ويسمّى «الامكان الاستقبالي».

وقد يستعمل الامكان بمعنيين آخرين:

أحدهما: مايسمّى الامكان الوقوعي، وهو كون الشيء بحيث لايلزم من فرض وقوعه محال، اي ليس ممتنعاً بالذات [١] أو بالغير؛ وهو سلب الامتناع عن الجانب الموافق، كما أنّ الامكان العام سلب الضرورة عن الجانب المخالف.

وثانيهما: الامكان الاستعدادي، وهو، كما ذكروه، نفس الاستعداد ذاتاً، وغيره اعتباراً، فانّ تهيّؤ الشيء لأن يصير شيئاً آخر، له نسبة إلى الشيء المستعدّ، ونسبة إلى الشيء المستعدّ له؛ فبالاعتبار الأوّل يسمّى «استعداداً» فيقال مثلاً: النطفة لها استعداد أن تصير إنساناً؛ وبالاعتبار الثاني يسمّى «الامكان الاستعدادي» فيقال: الانسان يمكن أن يوجد في النطفة.

١ـ الامتناع بالذات هو النقطة المقابلة للامكان الذاتي. والنقطة المقابلة للامكان الوقوعي هو الإمتناع بالغير اي ان للماهية امكان الوجود بلحاظ الذات، لكن وقوعها يستلزم امراً محالاً فيكون وقوعها محالاً بسببه، وهذا ممتنع بالغير. فمثلاً من المحال صدور معلولين في عرض بعضهما من علة واحدة وبسيطة من جميع الجهات. لكن لايمتنع امتناعاً ذاتياً، بل يمتنع فقط امتناعاً وقوعياً، لانه يستلزم التركيب في ذات العلة البسيطة. وطبعاً البحث حول الامكان الوقوعي هو بعد الامكان الذاتي، وعلى هذا الاساس ماله الامكان الوقوعي لايكون لاممتنعاً بالذات ولاممتنعاً بالغير، والظاهر ان مقصود المصنف (ره) هو هذا المطلب إلّا ان الامكان الوقوعي هو النقطة المقابلة للامتناع الذاتي.

والفرق بينه وبين الامكان الذاتي: أنّ الامكان الذاتي، كما سيجي، اعتبار تحليلي عقلي يلحق الماهيّة المأخوذة من حيث هي، والامكان الاستعدادي صفة وجوديّة تلحق الماهيّة الموجودة؛ فالامكان الذاتي يلحق الماهيّة الانسانيّة المأخوذة من حيث هي، والامكان الاستعدادي يلحق النطفة الواقعة في مجرى تكون الانسان.

ولذا كان الامكان الاستعدادي قابلاً للشدّة والضعف، فامكان تحقق الانسانيّة في العلقة أقوىٰ منه في النطفة؛ بخلاف الامكان الذاتي، فلا شدّة ولاضعف فيه.

ولذا أيضاً، كان الامكان الاستعدادي يقبل الزوال عن الممكن، فانّ الاستعداد يزول بعد تحقق المستعدّ له بالفعل؛ بخلاف الامكان الذاتي فانّه لازم الماهيّة، هو معها حيثما تحققت.

ولذا أيضاً كان الامكان الاستعدادي، ومحلّه المادّة بالمعنى الأعم[1]، يتعيّن معه الممكن المستعد له، كالانسانيّة التي تستعد لها المادّة؛ بخلاف الامكان الذاتي الذي في الماهيّة، فانه لا يتعيّن معه لها الوجود أو العدم.

والفرق بين الامكان الاستعدادي والوقوعي: أنّ الاستعدادي إنّما يكون في المادّيّات والوقوعي أعم مورداً.

١ـ المادة بالمعنى الاعم تشمل المادة بالمعنى الاخص وهي الجوهر القابل للصور المنطبعة فيها كمادة العناصر لصورها. وتشمل متعلق النفس المجردة، كالبدن للنفس الناطقة وتشمل موضوع العرض، كالجسم للمقادير والكيفيات (منه قده).

ولذا يكون للمادة اصطلاحان: اصطلاح خاص واصطلاح عام. وفي الاصطلاح الخاص هو مايستعمل في مقابل الصورة أو معها ومن اقسامه الخمسة الجوهر ويسمى بالهيولي أو المادة الاولى. وفي الاصطلاح العام يشمل فضلاً عن هذا المورد موردين آخرين ايضاً:

أ: ما يتعلق به النفس المجرد تعلقاً تدبيرياً مثل بدن الانسان.

ب: الموضوع في مقابل العرض (ش).

شرح المطالب

بحث في هذا الفصل ثلاثة مطالب:

أ ـ معاني واصطلاحات الإمكان.

ب ـ فروقات الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي.

ج ـ تفاوت الامكان الاستعدادي والإمكان الوقوعي.

وهذا بيان هذه المطالب.

أ ـ معاني واصطلاحات الإمكان:

عندما يقال في محاورات ومكالمات العرف العام ان للشيء الفلاني إمكان أو ليس له امكان فالمقصود ان تحققه ليس محالاً أو هو محال. ولذا فان معنى الامكان في العرف العام هو النقطة المقابلة للامتناع. وسببه ان القضايا والعبارات التي تستعمل في المحاورات العمومية هي غالباً على شكل قضايا ايجابية. وفي النتيجة مفاد الإمكان انه لايمتنع ثبوت المحمول للموضوع، فالجانب المخالف للقضية هو قهراً ان سلب المحمول عن الموضوع لن يكون ضرورياً وقطعياً، لان ضرورة سلب المحمول عن الموضوع تساوي امتناع وجود المحمول للموضوع، والفرض انه لا يمتنع ثبوت المحمول للموضوع.

وعلى هذا الاساس يكون معنى الامكان في العرف العام أنه لا يمتنع الجانب الموافق للقضية (ثبوت المحمول للموضوع)، ولاضرورة للجانب المخالف للقضية (سلب المحمول عن الموضوع) وامتناع ثبوت المحمول للموضوع ينطبق على موردين:

١ ـ ان يكون ضرورياً وواجباً.

٢ ـ الا يكون ضرورياً وواجباً.

فمثلاً عندما نقول: الله عالم بالامكان العام. ينطبق سلب الامتناع في الجانب الموافق على الوجوب والضرورة فيكون ثبوت العلم لله واجباً.

وفي مثال: الانسان كاتب بالامكان العام ينطبق سلب الامتناع في الجانب الموافق على سلب الضرورة والوجوب لان الكتابة ليست واجبة وضرورية للإنسان.

لكن مع الالتفات الى ان القضايا من ناحية الكيف على قسمين: موجبة وسالبة. لهذا كما يكون الإمكان في المنطق والفلسفة جهة للقضايا الموجبة فهو ايضاً جهة للقضايا السالبة.

وفي النتيجة مفاد الامكان في القضايا السالبة هو سلب امتناع عدم المحمول او عدم ضرورة الجانب المخالف، اي عدم ضرورة ثبوت المحمول للموضوع. ولذا استعملوا الامكان في معنى آخر يشتمل على سلبين للضرورة بسلب ضرورة الوجود وايضاً ضرورة العدم، ومعنى الامكان هذا يمثل في الواقع معنيين للإمكان: الأول جهة القضية الموجبة والآخر جهة القضية السالبة. وبعبارة اخرى: يكون مركباً من معنيين للإمكان العام ويسمونه بالامكان الخاص.

ويعلم من هنا ان لفظ الامكان الخاص بالنسبة الى الامكان العام ليس من قبيل المشترك اللفظي أو المشترك المعنوي، بل هو من قبيل اللفظ المنقول الذي حصل من التوسعة في معنى الامكان الخاص.

ويوجد جامع في معنيي الإمكان، وهو سلب الضرورة، ولكن لفظ الإمكان ليس مشتركاً معنوياً لان المشترك المعنوي هو ان يشمل اللفظ جميع المصاديق بوضع عام، في حين ان لفظ الامكان كان رائجاً في البداية في معنى الإمكان العام، ثم نقل في اصطلاح علماء المنطق والفلسفة الى الامكان الخاص.

الامكان الاخص والإمكان الاستقبالي:

الامكان الاخص هو صرفاً اعتبار عقلي وذهني، وليس له ادنى نظر الى الواقع الخارجي، ولذا ليس للامكان الاخص استعمال فلسفي وهو يبحث فقط في المنطق، وقد طرحه الفلاسفة في بحث معاني الامكان فقط، لكنهم لايستفيدون منه باي وجه في ابحاثهم الفلسفية التي تبحث حول الوجود الخارجي واحكامه العامة، لان معنى الامكان العام ليس سوى اعتبار ذهني.

ومع الالتفات الى هذا المطلب يكون المصنف قد اجاب على الاشكال الذي اورد على الامكان الأخص، ان الحكم بالإمكان كتحليل ذهني لاينافي الضرورة الخارجية.

لكن الجواب المذكور ليس صحيحاً في مورد الامكان الاستقبالي وتوضيحه:

قيل في مورد الإمكان الاستقبالي ان معنى الامكان هذا هو وليد الظن والغفلة، وبتعبير آخر هو وليد جهل الانسان بالمستقبل، لان كل حادثة في المستقبل لاتخرج عن حالتين: اما ان يكون وجودها ضرورياً أو عدمها. ولكن من ناحية ان علم الانسان محدود، وانه غير مطلع على اسباب الحوادث بشكل كامل، ولايعلم هل تتحقق هذه الاسباب ام لا، فلذا يقول:

يمكن وقوع هذه الحادثة في المستقبل. ولذا فقد حكم بامكان الحادثة التي في الواقع وجودها أو عدمها ضروري وحتمي، ولايجتمع الامكان مع الضرورة.

والأن يمكن ان يقال في الجواب انه لامنافاة بين ضرورة وجود أو عدم الحادثة في ظرف المستقبل وبين الامكان الاستقبالي، لان الإمكان حكم واعتبار عقلي، والضرورة ترتبط بالواقع الخارجي كما قيل في مورد الإمكان الأخص.

ولكن هذا الجواب ليس صحيحاً هنا، لان للامكان الاستقبالي ـ مثل

الضرورة ـ نظر الى الواقع الخارجي ، ويرتبط الحكم بالامكان بوقوع الحادثة في الخارج ، ولذا لايمكن حل إشكال تنافي الإمكان مع الضرورة عن طريق ذهنية الامكان وخارجية الضرورة والوجوب.

بل يجب ان يقال في الجواب ان الامكان الاستقبالي هو في الحقيقة بمعنى الاحتمال وكمبيّن لحالة النفس واطلاعها على الخارج ، فليس وصفاً للماهية الذهنية وليس وصفاً للماهية الخارجية ، بل هو يبين حالة النفس بالنسبة الى الخارج ، نظير الامكان في الجملة المعروفة للشيخ الرئيس حيث قال: «**كل ماقرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان مالم يذدك عنه قاطع البرهان**».

والمقصود من هذا الامكان هو الاحتمال لا الامكان الذاتي وغيره ، اي ماليس لك برهان ودليل قطعي على نفيه فخذه كأمرٍ محتمل فلاتنفه بشكل قطعي ، ولاتأخذ به.

والامكان الاستقبالي ليس سوى احتمال وقوع الحادثة في المستقبل ، وهذا لمن ليس له علم واضح بوقوع أو عدم وقوع حوادث المستقبل.

الإمكان الاستعدادي :

قد طرحت المعاني أو الاصطلاحات المذكورة للإمكان في كلمات الشيخ الرئيس ، وقد ناقشها في مباحثه المنطقية [(١)] ، ولكنه لم يعنون الامكان الاستعدادي ، والظاهر ان اول من طرحه هو شيخ الاشراق [(٢)] ولعل اصل هذا الاصطلاح هو المطلب الذي يظهر في كلمات ابي علي (سينا): «كل حادث زماني مسبوق بقوة الوجود وتحملها المادة».

١ـ يرجع الى شرح الاشارات ، ج١ ص١٥١ـ١٥٤.
٢ـ شرح مبسوط منظومة ، ج٣ ص٢٢٤.

ثم استدل على هذا المطلب: لايمكن لهذا الحادث ان يكون واجباً أو ممتنعاً قبل تحقق الوجود لان ماهو واجب الوجود لن يكون حادثاً زمانياً وماهو ممتنع الوجود لن ينوجد ابداً ولذا يكون الحادث الزمان المفروض ممكناً قبل حصوله.(١)

والآن يطرح هذا الكلام انه إذا كان الامكان هو المعنى المقابل للوجوب والإمتناع فهو امر عقلي واعتباري ذهني، ولايحتاج الى الحامل والموضوع (الماده)، لان وصف الماهية هو من حيث هي، ولذا قالوا انه ليس المقصود من هذا الامكان الامكان الذاتي والماهوي، بل المقصود من هذا الامكان هو الاستعداد الذي يسمى بالامكان الاستعدادي مقارنة مع المستعد له:

قد يوصف الامكان باستعدادي وهو بعرفهم سوى استعداد

فروقات الامكان الذاتي والامكان الاستعدادي:

لخص الحكيم الطباطبائي ﴿تَتِرُّ﴾ الفرق الأساسي بين هذين الامكانين في شيء واحد وهو ان الامكان الذاتي هو وصف الماهية من حيث هي، ولكن الامكان الاستعدادي هو وصف الماهية الموجودة في الخارج ولذلك كان الامكان الذاتي امراً اعتبارياً وذهنياً، ولكن الامكان الاستعدادي امر خارجي وواقعي.

وقد رتبوا مطالب ثلاثة على هذا المطلب، وهي عبارة عن:

١ ـ يقبل الامكان الاستعدادي الشدة والضعف وبعبارة اخرى: التشكيك حاصل فيه، ولكن لامجال للتشكيك في الامكان الذاتي.

٢ ـ بعد ان يتحقق الممكن المستعد له يزول الامكان الاستعدادي، ولكن الامكان الذاتي يرافق الماهية بعد تحققها، ولايزول ابداً عن موضوعه (الماهية).

١ـيرجع في هذا المجال الى المرحلة العاشرة (القوة والفعل) حيث بحثت بالتفصيل.

٣ ـ جهة الامكان الاستعدادي معلومة ومعينة ، لان الإمكان الاستعدادي هو استعداد خاص بالنسبة الى شيء خاص ، ولكن الامكان الذاتي متساوي بالنسبة الى الوجود والعدم ، وجهته ليست معلومة من ناحية الوجود والعدم ، اي ان هذا الإمكان متساوي وغير معين بنفسه بالنسبة الى الوجود والعدم.

ولكن يستفاد من كلام صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ ان الفرق الاساسي بين هذين الإمكانين ان الإمكان الذاتي اكثر خفاءً من الإمكان الاستعدادي والتوضيح:

بناءً على أصالة الوجود والتشكيك في حقيقة الوجود الوجوب والامكان وصفان للوجود ومظهران لمراتب كماله ونقصه ، فالوجوب يعني مرتبة ليس فيها اي نقص ، وهو واجد بالذات لجميع الكمالات. ومرتبة الإمكان هي مرتبة ليست واجدة بالذات لأي كمال وجودي ، بل هي عين الفقر والحاجة.

ولذا فان الامكان والفقر وليد البعد عن منبع الوجوب والغنى والكمال.

والآن إذا تحققت بعض شرائط الموجود الامكاني وزالت موانع الوصول والبلوغ الى منبع الكمال ففي هذه الصورة يتحقق الامكان الاستعدادي الذي هو مرتبة من الكمال ، وان كان مرتبة ضعيفة جداً منه. كما ان الامكان الذاتي يعد وصفا لكمال الماهية من حيث هي.

وبعد ان علم ان الامكان مظهر لنقصان وخفاء وظلمة الوجود ، لايبقى شك في أن الخفاء والظلمة في الإمكان الذاتي أكثر منهما في الامكان الاستعدادي ، لان الامكان الذاتي لايتمتع باي وجه من الفعلية الوجودية ، ولكن الامكان الاستعدادي وان كان من جهة ما بالقوة وفاقداً للفعلية ولكن له فعلية الوجود من جهة اخرى. فمثلاً النطفة في كونها انساناً هي بالقوة ولكنها بالفعل في كونها نطفة ، ولذلك كان الامكان الذاتي فاقداً لأي تعين ، ولكن للإمكان الاستعدادي تعين

بالنسبة الى المستعد له الخاص.[١]

الامكان الذاتي والاستعدادي مشتركان لفظيان :

يتضح من المطالب المذكورة ان الإمكان الذاتي والامكان الاستعدادي هما من قبيل المشترك اللفظي لانه لايوجد اي جامع معنوي ومفهومي بينهما، فالامكان الذاتي وصف للماهية والإمكان الاستعدادي وصف للوجود، وان كانا يشتركان بكيفية ما في معنى سلب الضرورة والفعلية ويقول صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في هذا المجال:

«وبالجملة فاطلاق الامكان على المعنيين بضرب من الإشتراك الصناعي لإقتضاء احدهما رجحان احد الجانبين، وقبوله الشدة والضعف وعدم لزومه لماهية الممكن وقيامه بمحل الممكن وكونه من الأمور الموجودة في الأعيان.... بخلاف الثاني لانه بخلافه في جميع تلك الاحكام».[٢]

ج ـ الفروقات بين الإمكان الاستعدادي والامكان الوقوعي :

يشترك الامكان الاستعدادي والامكان الوقوعي في جهة واحدة وهي انهما ناظران الى وجود الماهية، لا الماهية من حيث هي، ولكنهما يمتازان في وجهين:

١ـ الإمكان الاستعدادي وصف الماهية بلحاظ الوجود الفعلي ولكن الإمكان الوقوعي وصف الماهية بلحاظ الوجود الاستقبالي.

٢ـ يختص الإمكان الإستعدادي بالموجودات المادية، لكن الإمكان

١ـ الاسفار ج١ ص٢٣٣ـ٢٣٤.

٢ـ نفس المصدر، ص٢٣٥.

الوقوعي يشمل جميع الماهيات الإمكانية.

الإمكان الفقري :

المعنى الآخر للآمكان الذي لم يطرحه المصنف في «البداية» ، ولكنه ذكره في «النهاية» هو الإمكان الفقري حيث قال:

« وربما اطلق الإمكان واريد به ما للوجود المعلولي من التعلق والتقوم بالوجود العلي وخاصة الفقر الذاتي للوجود الإمكاني بالنسبة الى الوجود الواجبي جلَّ وعلا ويسمى الامكان (الفقري) و (الوجودي) قبال الإمكان الماهوي».(١)

الامكان الفقري أو الوجودي هو الامكان الذاتي ، لكن تفاوتهما ينشأ من ان الإمكان الماهوي وصف للماهية ، والإمكان الفقري وصف للوجود.

وبعبارة أخرى: يتناسب الإمكان الماهوي مع نظرية أصالة الماهية ويبتني الإمكان الفقري على نظرية أصالة الوجود ، والمفاد في كلي الموردين سلب الضرورة لكن بتفسيرين مختلفين.

١ـ نهاية الحكمة ، المرحلة (٤) الفصل (١).



الفصل السابع

في أن الامكان اعتبار عقلي ، وأنه لازم للماهية

أما أنه اعتبار عقلي ، فلأنّه يلحق الماهيّة المأخوذة عقلاً مع قطع النظر عن الوجود والعدم ، والماهيّة المأخوذة كذلك اعتباريّة بلا ريب ، فما يلحق بها بهذا الاعتبار كذلك بلا ريب ؛ وهذا الاعتبار العقلي لاينافي[1] كونها بحسب نفس الأمر إمّا موجودة أو معدومة ، ولازمه كونها محفوفة بوجوبين أو امتناعين .

وأما كونه لازماً للماهيّة ، فلأنّا إذا تصوّرنا الماهيّة من حيث هي ، مع قطع النظر عن كل ما سواها ، لم نجد معها ضرورة وجود أو عدم ، وليس الامكان إلاّ سلب الضرورتين ، فهي بذاتها ممكنة . وأصل الامكان وإن كان هذين السلبين، لكن العقل يضع لازم هذين السلبين ، وهو استواء النسبة ، مكانهما ؛ فيعود الامكان معنىً ثبوتيّاً ، وإن كان مجموع السلبين منفيّاً .

---

١ ـ وجه عدم التنافي ان موضوع الامكان والوجوب أو الامتناع شيئان ماهو موضوع الامكان الماهية من حيث هي وما هو موضوع الوجوب الماهية بوصف الموجودية وما هو موضوع الامتناع الماهية بوصف المعدومية (ش) .

شرح المطالب

سيبحث في هذا الفصل حول الامكان في مطلبين :

أ ـ الامكان اعتبار عقلي .

ب ـ الإمكان لازم للماهية .

أ ـ الامكان إعتبار عقلي :

فيما يتعلق بالمطلب الأول نقول : ان هذا البحث سوف يطرح في نهاية هذه المرحلة : وهو أنه هل للوجوب والإمكان واقع عيني ، ام هما من المفاهيم الاعتبارية المحضة ؟ وقد طرحت في هذا المورد ثلاث نظريات :

١ ـ لهما واقع خارجي (المعقولات الاولية) .

٢ ـ هما اعتباران عقليان بشكل محض (المعقولات الثانية المنطقية).

٣ ـ لهما منشأ انتزاع في الخارج (المعقولات الثانية الفلسفية) .

وقد اختار المصنف ﴿ﬦ﴾ النظرية الثالثة ، ولذا يكون مقصوده من أنه يعدّ الامكان اعتباراً عقلياً انه ليس من المعقولات الاولية التي لها وجود منحاز ومستقل في الخارج ، لا انه ليس له واقعية بأي وجه ، وليس له منشأ انتزاع .

ويوجد هنا نكتة وهي انه من الممكن ان نقول ان ما طرح في هذا الفصل يرتبط بالامكان الماهوي الذي هو وصف للماهية من حيث هي ، ولكن مابين في الخاتمة ان للامكان واقع خارجي فهو الامكان الفقري أو الوجودي المبتني على نظرية أصالة الوجود ، وان كان هذا التوجيه لا يتوافق مع القسم الاول من كلام المصنف في الخاتمة ، وسيأتي الان توضيح هذا المطلب .

الدليل الذي ذكر في المتن علىٰ اثبات هذا المدعىٰ هو من الادلة الواضحة والمعروفة علىٰ اعتبارية الامكان . وقد اقيمت في الكتب الاخرىٰ ـ من جملتها الأسفار وشرح المنظومة ـ ادلة غيره علىٰ هذا المدعىٰ .

سؤال وجواب : والسؤال انه كيف تقولون ان الماهية يتم اعتبارها من دون الوجود والعدم ويعرض عليها الامكان في هذا الاعتبار ؟ والحال انه في نفس الامر الماهية اما موجودة أو معدومة .

وفي النتيجة إذا كان موجوداً فيكون مع الوجوب السابق واللاحق ، واذا كان معدوماً فسيكون مع الامتناع السابق واللاحق ، وفي كلي الصورتين لن يكون هناك مجال للإمكان .

والجواب : ان هذا الكلام لا يستلزم اي تناقض ، لان الماهية من حيث هي تتفاوت مع الماهية المتصفة بالوجود أو العدم ، والامكان وصف للماهية من حيث هي ، ولكن الوجوب أو الامتناع وصف للماهية الموجودة أو المعدومة ، وشرط التناقض ألا تنفتق الوحدة في الموضوع .

دليل علىٰ أصالة الوجود : البيان السابق معروف بين الحكماء ، وقد اجيب به علىٰ السؤال المذكور ، ويقول صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ بعد نقل هذا الجواب ان كلام الحكماء هذا يعد دليلاً واضحاً علىٰ أصالة الوجود وان ما يستند الىٰ الفاعل والجاعل الوجود لا الماهية ، والماهية الإمكانية لم ولن تخرج بحسب ذاتها من كتم البطون والخفاء ، وستبقىٰ مرتبطة في هذا الخفاء والبطلان ، واذا لم تتصف الماهية بالوجود بحسب الذات فلن تتصف قهراً بأيٍ من الكمالات الوجودية .

وعلىٰ ماتقدم مايتصف بالاصالة بالكمالات والآثار الوجودية هو نفس الوجود ، والماهية تابعة للوجود في هذه الآثار ، وكل نحو من أنحاء ومراتب الوجود

يستتبع ماهية يعبر عنها بالتعين والوجود الخاص[(١)] .

ب ـ الامكان لازم للماهية :

الامكان من صفات الماهية ، ولكنه ليس ذاتياً للماهية ، اي كما انه لا وجود او عدم في مرتبة ذات الماهية فلا امكان ايضاً . ولذا فان الامكان وصف خارج عن ذات الماهية ، ولكنه وفي نفس الحال لازم للماهية ، اي ليس من الصفات والعوارض التي تنفك وتنفصل عن الماهية وبالاصطلاح هو عرض لازم لا مفارق، وليس عارضاً للوجود ، بل هو عارض للماهية.

وعارض الماهية هو ان تلاحظ الماهية من حيث هي بقطع النظر عن الوجود الذهني أو الخارجي وتتصف بالعرض . وهنا يطرح سؤالان :

١ ـ ماهو معنىٰ لزوم الامكان للماهية ؟

٢ ـ ماهو الدليل علىٰ لزوم الامكان للماهية ؟

وقد طرح المصنف في نهاية الحكمة كلي المطلبين ، ولكنه في البداية تناول المطلب الاول فقط ، ولكن في نفس الحال ماذكره في النهاية كتوضيح لمعنىٰ اللزوم عدّه في البداية دليلاً علىٰ لزوم الامكان للماهية ، وهذا من الموارد التي بحثت في النهاية بشكل اوضح من البداية ، وسندرس كِلَي المطلبين مع الاستفادة من النهاية .

معنىٰ لزوم الامكان للماهية

ليس المقصود من اللزوم معناه المعروف الذي يعد لازماً لآثار ومقتضيات الملزوم ، وبعبارة خرىٰ : ليس المقصود ان الماهية تقتضي بنفسها اثراً يسمىٰ

---

١ ـ الأسفار ج ١ ص ١٩٧ ـ ١٩٨ .

الامكان ، لان الماهية من حيث هي لا تقتضي شيئاً ، بل المقصود انه إذا لاحظنا الماهية من حيث هي فلا نحصل سوىٰ علىٰ سلب ضرورة الوجود والعدم ، ومعنىٰ السلب هذا هو معنىٰ الامكان .

الدليل علىٰ لزوم الامكان للماهية :

إذا لم يكن هناك ملازم مع الامكان في مرتبة الذات حيث تلاحظ الماهية فسيكون انفكاك الامكان عنها جائزاً . ومع الالتفات الىٰ أنه لا يخلو اي مورد من المواد الثلاث (الوجوب والامكان والامتناع) فاذا انفك الامكان عن الماهية فسيحل محله الوجوب أو الإمتناع ، وفي النتيجة تكون الماهية من حيث هي واجبة او ممتنعة ، والوجوب والامتناع وصف للوجود والعدم ، ولذ يجب ان تكون الماهية من حيث هي اما موجودة أو معدومة ، والحال ان الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة[١] .

الجواب علىٰ إشكال : اشار المصنف ﴿ﺗﺘﺘﺘ﴾ ضمن عبارات المتن الىٰ اشكال ذكره في النهاية بصورة واضحة وصريحة ، وهو انه كيف يعد الامكان وصفاً للماهية ولازماً لها ـ مثل الوجوب والإمتناع ـ في حين ان الامكان يتركب من سلبين وليس معنىٰ بسيطاً حتىٰ يمكن ان يعد من المواد الثلاث ـ مثل الوجوب والامتناع ـ.

ويمكن الجواب بان السلبين يرجعان الىٰ معنىٰ سلبي واحد وهو عبارة عن سلب ضرورتي الوجود والعدم ، وفي النتيجة يمكن تبيين معنيين سلبيين بصورة معنىٰ سلبي واحد ، ولكن يرد اشكال آخر ، وهو انه علىٰ كل الاحوال الامكان معنىٰ سلبي لا ثبوتي ، والمعنىٰ السلبي لا يمكن ان يعتبر

---

١ ـ نهاية الحكمة ، المرحلة (٤) الفصل ١ .

وصفاً للماهية ولازماً لها ويجعل قسيماً للوجوب الذي هو معنىٰ ثبوتي .
والجواب الذي قدم في البداية علىٰ الاشكال هو ان لهذا المعنىٰ السلبي لازم وهو عبارة عن تساوي نسبة الماهية الىٰ الوجود والعدم ، وعنوان التساوي أو الاستواء معنىٰ ثبوتي .

وبناءً علىٰ ما تقدم ما عدّ واحداً من المواد الثلاث ولازماً للماهية ليس معنىٰ للإمكان بل هو لازم له ، لكن الجواب الذي قدم في النهاية علىٰ هذا الاشكال اكثر دقة وعلمية . وقد ذكره ايضاً الحكيم السبزواري في تعليقته على الاسفار[1] .

١ـ يرجع الىٰ التعليقة علىٰ نهاية الحكمة رقم ٣٥ .



الفصل الثامن

في حاجة الممكن الىٰ العلّة وما هي علّة احتياجه إليها ؟

حاجة الممكن الىٰ العلّة من الضروريّات الأوّليّة ، التي مجرّد تصوّر موضوعها ومحمولها كاف في التصديق بها ؛ فانّ من تصوّر الماهيّة الممكنة المتساوية النسبة الىٰ الوجود والعدم ، وتصوّر توقّف خروجها من حد الاستواء الىٰ أحد الجانبين علىٰ أمر آخر يخرجها منه إليه لم يلبث ان يصدق به .

وهل علّة حاجة الممكن إلىٰ العلّة هي الامكان ، أو الحدوث ؟ الحق هو الأوّل ، وبه قالت الحكماء .

وإستدلّ عليه بأنّ الماهيّة باعتبار وجودها ضروريّة الوجود ، وباعتبار عدمها ضروريّة العدم ، وهاتان الضرورتان بشرط المحمول ، وليس الحدوث إلاّ ترتّب إحدىٰ الضرورتين علىٰ الاخرىٰ ، فانّه كون وجود الشيء بعد عدمه ، ومعلومٌ أنّ الضرورة مناط الغنىٰ عن السبب وارتفاع الحاجة ، فما لم تعتبر الماهيّة بامكانها لم يرتفع الوجوب ، ولم تحصل الحاجة إلىٰ العلّة .

برهان آخر : إنّ الماهيّة لا توجد إلاّ عن ايجاد من العلّة ، وإيجاد العلّة لها متوقف علىٰ وجوب الماهيّة المتوقف علىٰ إيجاب العلة ، وقد تبيّن مما تقدّم ، وايجاب العلّة متوقف علىٰ حاجة الماهيّة إليها ، وحاجة الماهيّة إليها متوقفة علىٰ امكانها ؛ اذ لو لم تمكن ، بأن وجبت أو امتنعت ، استغنت عن العلّة بالضرورة ؛ فلحاجتها توقّف مّا علىٰ الامكان بالضرورة ؛ ولو توقفت مع ذلك علىٰ حدوثها ، وهو وجودها بعد العدم ، سواء كان الحدوث علّة والامكان شرطاً ، أو عدمه مانعاً ، أو كان الحدوث جزء علّة والجزء الاخر هو الامكان ، أو كان الحدوث شرطاً ، أو عدمه الواقع في مرتبته مانعاً ؛ فعلىٰ أيّ حال يلزم تقدّم الشيء علىٰ نفسه بمراتب . وكذا لو كان

وجوبها أو إيجاب العلّة لها هو علّة الحاجة بوجه .

فلم يبق إلاّ ان يكون الامكان وحده علّة للحاجة ، اذ ليس في هذه السلسلة المتصلة المترتبة عقلاً قبل الحاجة إلاّ الماهيّة وإمكانها .

وبذلك يندفع ما احتجّ به بعض القائلين بأنّ علّة الحاجة إلىٰ العلّة هو الحدوث دون الامكان ، من أنّه لو كان الامكان هو العّلة دون الحدوث ، جاز أن يوجد القديم الزماني ، وهو الذي لا أوّل لوجوده ولا آخر له ؛ ومعلوم أنّ فرض دوام وجوده يغنيه عن العلّة ، اذ لا سبيل لعدم إليه حتّىٰ يحتاج إلىٰ ارتفاعه .

وجه الاندفاع : أنّ المفروض أنّ ذاته هو المنشأ لحاجته ، والذات محفوظة مع الوجود الدائم ، فله علىٰ فرض دوام الوجود حاجة دائمة في ذاته ، وان كان مع شرط الوجود له بنحو الضرورة بشرط المحمول مستغنياً عن العلّة ، بمعنىٰ ارتفاع حاجته بها[١] .

وأيضاً سيجىء[٢] : أنّ وجود المعلول ، سواء كان حادثاً أو قديماً ، وجود رابط ، متعلق الذات بعلّته ، غير مستقل دونها ؛ فالحاجة إلىٰ العلّة ذاتية ملازمة له .

---

١ ـ وان شئت قلت : ان موضوع الحاجة هو الماهية بما انها ممكنة ، دون الماهية بما انها موجودة ، والماهية بوصف الإمكان محفوظة مع الوجود الدائم كما انها محفوظة مع غيره . (نهاية الحكمة ، المرحلة ٤ الفصل ٦) .

٢ ـ في الفصل الثالث من المرحلة السابعة .

شرح المطالب

نبحث في هذا الفصل حول مطلبين من احكام الامكان :

أ ـ يحتاج الممكن في وجوده الىٰ علة .

ب ـ مناط الحاجة الىٰ علة الامكان أو الحدوث ؟

والآن نبحث نظرية المصنف حول كلي المطلبين :

أصل العلية أصل بديهي :

في عقيدة المصنف ﴿ﷺ﴾ ان المطلب الاول من الامور البديهية ، بل من الأوليات التي يكفي في تصديقها تصور الموضوع والمحمول والنسبة ، مثل محالية اجتماع وارتفاع النقيضين وسلب الشيء عن نفسه وغيره .

ومحل بحثنا هو ان الماهية الامكانية تحتاج في وجودها الىٰ العلة (الممكن يحتاج في وجوده الىٰ العلة) ، واذا تصورنا مفردات هذه القضية بشكل صحيح لن يكون لدينا توقف في التصديق بها :

١ ـ الممكن هو الماهية المتساوية في الذات بالنسبة الى الوجود والعدم.

٢ ـ الوجود هو الواقع العيني لمنشأ الآثار .

٣ ـ العلة هي أن تعطي لموجود ما الوجود الممكن .

٤ ـ الاحتياج يعني ان الممكن لن يكون واجداً للآثار الوجودية بدون العلة .

ومع الالتفات الىٰ هذه المطالب الاربعة ، فمن يتمتع بالفكر الصحيح والذوق والطبع السليم لن يكون لديه ادنىٰ تأمل أو تردد في تصديق هذه القضية ان الممكن

يحتاج في وجوده الىٰ العلّة ، وقد ذكر هذا المطلب في الفصل الخامس ايضاً حيث قال :

« لا ريب ان الممكن الذي يتساوىٰ نسبته الىٰ الوجود والعدم عقلاً يتوقف وجوده علىٰ شيء يسمىٰ علة » .

وسيذكر هذا المطلب مرة اخرىٰ في المرحلة السابعة (مباحث العلة والمعلول) . وفي « اصول الفلسفة » اعتبر قانون العلية اصلاً فطرياً وغريزياً وايضاً بديهياً عقلياً ، فمن جهة الانسان وكل موجود حي ذو شعور يقتفي قانون العلية في جميع افعاله وردات فعله ، ومن جهة اخرىٰ يتناول في تحليله العقلي اصل العلية كقانون عقلي بديهي ولا يوجد لديه ادنىٰ تردد في قبوله .

ولا يختص هذا المطلب بالمصنف ، بل ان جميع الحكماء المسلمين يعتبرون هذا الاصل اصلاً قطعياً وبديهياً[١] ، واذا ظهر احياناً في عباراتهم انهم في صدد اقامة البرهان علىٰ هذا الاصل العقلي فهم لا يريدون في الحقيقة ان يبرهنوا علىٰ مطلب نظري ، بل للبرهان جانب صوري ، والهدف من تجزئة وتحليل المطلب ان يتناوله العقل بشكل واضح وبديهي .

وبناءً علىٰ ما تقدم لا يرد الاشكال الذي اورده كل من المفكر الشهيد السيد محمد باقر الصدر ، والحكيم الطباطبائي ﴿ﻗﺪﺱ ﺳﺮﻫﻤﺎ﴾ علىٰ صدر المتألهين ﴿ﻗﺪﺱ ﺳﺮﻩ﴾ ، وقد اشكل عليه (الشهيد الصدر) بأن استدلاله علىٰ اثبات قانون العلية يبتني علىٰ نفس هذا الاصل وهذا مصادرة علىٰ المطلوب ـ ثم أضاف ـ أنه في نظره في الفلسفة العقلية التي تعتبر قانون العلية قانوناً عقلياً قبلياً بدل ان يستنبط قانون العلية من القضايا

---

١ ـ يقول الحكيم الطوسي في هذا المجال « والحكم باحتياج الممكن ضروري » كشف المراد المقصد ١ الفصل ١ المسألة ٣٠ .

العقلية القبلية من الافضل ان يعتبر من القضايا الاولية العقلية[1] . ووجه عدم ورود هذا الاشكال انه قد اتضح من المطالب المذكورة انهم قد اعتبروا هذا القانون بديهياً ، والادلة التي اقاموها هي فقط من أجل تحليل وتبيين هذا الاصل البديهي وليست برهاناً واقعياً .

مناط احتياج الممكن الىٰ العلة :

ظهرت في هذا المجال ثلاث نظريات للمفكرين المسلمين :

أ ـ مناط الاحتياج هو الامكان .

وهي نظرية جميع الحكماء المسلمين وقسم من المتكلمين .

ب ـ علة الاحتياج الامكان ، والحدوث شرطه .

ج ـ علة الاحتياج الامكان ، وعدم الحدوث مانع .

د ـ علة الاحتياج الحدوث ، والامكان شرطه .

هـ ـ علة الاحتياج الحدوث ، وعدم الامكان مانع .

وقد ذكر في المتن دليلان ابطل كل منهما نظرية المتكلمين ، وادىٰ طبعاً الىٰ نظرية الحكماء

الدليل الأول : تزول الحاجة في ظرف الحدوث :

المقصود من الملاك أو علة الاحتياج الىٰ العلة انه اية خصوصية للممكن يحتاج بسببها الىٰ العلة في الوجود الذي يحصل له ؟ بسبب خصوصية امكانه ام بسبب خصوصية حدوثه ؟

---

١ ـ الاسس المنطقية للاستقراء .

في رأي الحكماء ان خصوصية الحدوث لا يمكن ان تكون جواباً لهذا السؤال ومناطاً للاحتياج، لان الحدوث وصف للوجود الذي اعطي للممكن وكان الممكن واجداً له بالفعل، وبعد أن يحصل الوجود للممكن لا تبقىٰ حاجة الىٰ العلة في هذا الوجود الخاص. لان الفرض انه قد اعطي له هذا الوجود. واعطاء هذا الوجود الخاص مرة اخرىٰ يكون من قبيل تحصيل الحاصل وهو محال.

وبناءً علىٰ ما تقدم لا تبقىٰ هناك حاجة في مرتبة الحدوث حتىٰ نعتبر الحدوث مناطاً لها. ولكنه ليس كذلك في مورد الامكان، لان الامكان ليس وصفاً لماهية الموجود، بل هو وصف للماهية من حيث هي، وبما انه لم يتحقق وجود الممكن في هذه المرتبة، والممكن يحتاج في هذا الوجود الىٰ العلة لذلك يمكن للامكان ان يكون جواباً علىٰ هذا السؤال انه لماذا يحتاج الممكن الىٰ العلة في الوجود الذي يعطىٰ له منها؟ ويمكن ان يكون مناطاً وعلة لاحتياج الممكن الىٰ العلة.

والنكتة المهمة في هذا الاستدلال مطلبان:

١ ـ الحدوث وصف لماهية الموجود أو وصف لوجود الماهية المسبوق بالعدم.

٢ ـ لا يحتاج الممكن الىٰ العلة في ظرف تحقق الوجود (وبالطبع الحدوث).

وعندما لا يكون هناك حاجة في مرتبة الوجود والحدوث لا يمكن اعتبار الحدوث ملاكاً للحاجة.

الدليل الثاني: تستلزم دخالة الحدوث في علة الاحتياج تقدم الشيء علىٰ نفسه.

مفاد الدليل الاول هو ان الحدوث لا يمكن من دون الامكان ان يكون ملاك حاجة الممكن الىٰ العلة.

واما انه لا دخالة له بأي وجه . أو لا دخالة له كشرط أو عدم مانع أو جزء علة فالبرهان الاول ليس مقصوداً لهذه الجهات .

وبعبارة اخرىٰ : البرهان الاول يبطل النظرية الثانية ، والهدف من هذا البرهان هو ابطال النظرية الثالثة وهي ان الحدوث لا يمكن ان يكون دخيلاً في ملاك حاجة الممكن الىٰ العلة . ولهذا البرهان مرحلتان :

في المرحلة الاولىٰ يثبت ـ مع الالتفات الىٰ مابين سابقاً في قاعدة «الشيء مالم يجب لم يوجد» ـ أن حاجة الممكن الىٰ العلة تتوقف على امكانه .

والتوضيح ان وجود الممكن متوقف علىٰ ايجاد العلة ، وايجاد العلة متوقف علىٰ وجوب وجود الممكن . والوجوب متوقف علىٰ ايجاب العلة ، وايجاب العلة متوقف علىٰ حاجة الممكن وحاجته بسبب انه ممكن لانه إذا كان واجباً أو ممتنعاً فلا حاجة .

ولذلك تتوقف حاجة الممكن الىٰ العلة علىٰ امكانه .

وفي المرحلة الثانية نريد ان نبحث هذا المطلب انه هل يتوقف احتياج الممكن الىٰ العلة علىٰ الحدوث ام لا ؟ فعلىٰ اساس ان للعلة تقدم رتبي علىٰ المعلول نقول : اذا كان لحدوث الممكن تأثير ودخالة بكيفية ما في حاجته الىٰ العلة يجب ان يتقدم عليها في الرتبة .

والحال ان الحدوث وصف للوجود وتفصل بين وجود الممكن واحتياجه الىٰ العلة ثلاث مراتب هي الايجاب والوجوب والوجود . وبضميمة مرتبة الاحتياج والوجود تكون الفاصلة بين ملاك الاحتياج والوجود خمس مراحل ، واذا كان الحدوث دخيلاً في ملاك الاحتياج يلزم تقدم الشيء علىٰ نفسه بخمس أو ست مراتب ، وهذا محال ، فلا سهم للحدوث في مناط احتياج الممكن الىٰ العلة ، والامكان هو الملاك الوحيد والعلة لاحتياج الممكن الىٰ العلة .

القدم الزماني لا يوجب عدم حاجة الممكن الىٰ العلة :

قد طرحت هنا شبهة من قبل القائلين بنظرية الحدوث وهي انه إذا لم يكن الحدوث ملاكاً لحاجة الممكن الىٰ العلة بل كان ملاكها الامكان فقط فيجب ان يكون الموجود غير الحادث من ناحية الزمان محتاجاً الى العلة ، في حين انه إذا كان موجود ما قديم زمانياً فانه لم يكن معدوماً ابداً حتىٰ نقول انه يحتاج الىٰ العلة لطرد العدم والدخول الىٰ عالم الوجود .

وبعبارة اخرىٰ : قديمية الموجود من ناحية الزمان تساوي عدم حاجته الىٰ العلة ، في حين انكم تقولون ان الموجود القديم ايضاً يحتاج الىٰ العلة ، وهذا خلف وباطل .

يتضح كثيراً جواب هذه الشبهة مع الالتفات الىٰ مابين ، لان ملاك حاجة الممكن الىٰ العلة هو امكانه ، والامكان لازم للماهية ، والموجود القديم الزماني يحتاج الى العلة بحكم كونه ممكناً ، والقديم الزماني ليس فقط انه غير محتاج الىٰ العلة ، بل ان حاجته الى العلة اكثر من حاجة الحادث الىٰ العلة ، وهنا الفاصلة بين التفكير الفلسفي والتفكير السطحي لبعض المتكلمين هي الفاصلة مابين السماء والارض بل واكثر من ذلك ، فيظن المتكلم السطحي انه يوجد تناقض بين القدم الزماني للممكن وبين حاجته الىٰ العلة ، ولكن يرىٰ كل من الفيلسوف البصير والمتكلم البعيد النظر ان ملاك حاجته الىٰ العلة اكثر [من حاجة غيره إليها] .

لا يعقل الحدوث الزماني في الزمان :

فضلاً عما سبق فان نفس الزمان واقع خارجي ويعد من زمرة الموجودات الامكانية واذا كان ملاك الحاجة الىٰ العلة هو الحدوث الزماني للممكن فمع الالتفات

الىٰ انه لا يتصور ولا يعقل الحدوث الزماني في الزمان، يجب ان يكون الزمان غير محتاج الىٰ العلة .ومسألة انه لا يمكن ان يكون للزمان حدوث زمانياً فبهذه الجهة ان الحادث الزماني هو ألا يكون الممكن موجوداً في زمان ثم يـنوجد في الزمـان اللاحق، وهذا المطلب يمكن ان يتصور في اجزاء الزمان، ولكنه لا يتصور في مجموع الزمان أو في الجزء الاول للزمان لانه إذا قلنا انه كان زمان لم يكن فيه زمان فمعناه انه قد كان زمان وايضاً لم يكن زمان وهذا اجتماع للنقيضين(١) .

نظرية الامكان الوجودي وحاجة الممكن الىٰ العلة :

تعرفنا الىٰ الان علىٰ نظريتين حول ملاك حاجة الممكن الى العلة :

١ ـ نظرية الحدوث

٢ ـ نظرية الامكان الماهوي .

ومن هاتين النظريتين تعد النظرية الاولىٰ بـاطلة والنـظرية الثـانية محـكمة ومتينة . ولكن يوجد في هذا المجال نظرية اخرىٰ أعمق من النظرية الثـانية وهـي نظرية الامكان الوجودي أو الامكان الفقري المبتنية علىٰ أصالة الوجود وتعدّ من ثمراتها ، وقد طرحت لاول مرة من قبل صدر المتألهين ﴿ قدس سره ﴾ .

نظرية الامكان الماهوي التي تظهر غالباً في كلمات الفلاسفة (القائلين باصالة الوجود والقائلين باصالة الماهية) وتطرح في مقابل نـظرية الحـدوث للـمتكلمين تتناسب مع أصالة الماهية حيث تعتبر ان الماهية قـابلة للـموجودية والمـعدومية والمعلولية الواقعية ، وتعتبر ان كلاً من مفهومي الوجود والعدم مفهـوم اعـتبـاري ينتزع من حالتين مختلفتين للماهية .

---

١ ـ سيبحث في هذا المجال في المرحلة التاسعة ، مباحث القدم والحدوث .

ولكن بناءً علىٰ أصالة الوجود في التحقق والمعلولية تخرج الماهية عن حريم الارتباط مع العلة وتتبع الوجود والواقع في الاحتياج وعدم الاحتياج الىٰ العلة ، فاذا كان الوجود غير محتاج وغير معلول تكون الماهية بالتبع (بل بالعرض) غير محتاجة وغير معلولة .

وبناءً علىٰ نظرية أصالة الوجود تكون رابطة المعلول مع العلة وحاجته اليها عين هوية ووجود المعلول ، وليست واقعية المعلول شيئاً وحاجته الىٰ العلة شيئاً ثانياً ومناط الحاجة الى العلة شيئاً ثالثاً حتىٰ تصل النوبة الىٰ هذا السؤال انه ماهي علة ومناط احتياج الشيء الفلاني الىٰ العلة ؟ فهذا السؤال هو كأن نسأل : ماهي علة كون العدد اربعة أربعة ؟ أو ما هي علة كون الخط خطاً ؟

نعم يمكن ان نغير السؤال وان نصرف النظر عن المعلول الواقعي الذي هو الوجود ونسأل ـ طبق عادة ذهننا ـ عن الماهية التي هي معلولة بالمجاز ونقول ماهو مناط الاحتياج الىٰ العلة ؟

ويمكن القول في جواب هذا السؤال ان علة احتياج الماهية (وطبعاً الاحتياج المجازي وبالعرض) هو الفقر الوجودي ، اي ان العلة في كون الماهية تابعة للعلة الخارجية في موجودية ومعدومية مجازيتها هو ان نحو وجود الماهية هو نحو وجود تعلقي وربطي [١] .

ويقول صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ بعد نقل نظريتي الحدوث والامكان الماهوي :

«الحق ان منشأ الحاجة الى السبب لا هذا ولا ذاك ، بل منشأها كون وجود الشيء تعليقاً متقوماً بغيره مرتبطاً به ، وقولهم : ان امكان الماهية من المراتب السابقة علىٰ وجودها وان كان صحيحاً إلّا ان الوجود متقدم

---

١ ـ اصول فلسفة وروش رئاليسم ، ج ٣ ، ص ١٩٧ ـ ١٩٩ .

علىٰ الماهية تقدم الفعل علىٰ القوة والصورة علىٰ المادة اذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية اصلاً ... والامكان متأخر عن الماهية لكونها صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الامكان فرضاً بعد ذلك الشيء اعني الوجود نفسه ، والذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور اليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمل العقل، ونحن لا ننكر ان يكون امكان الماهية علة للحاجة الىٰ المؤثر لما مرّ ان امكانها قبل وجودها ، اي اتصافها بالوجود لان هذا الاتصاف ايضاً في الذهن وان كان بحسب الوجود الخارجي » [1] .

حاصل هذ الكلام انه إذا كنا نبحث عن الوجود الخارجي الممكن ونريد ان نحصل علىٰ علة احتياجه الىٰ العلة في هذه الصورة لا تكون علة الاحتياج الامكان لانه في الخارج الوجود متقدم علىٰ الماهية وطبعاً متقدم علىٰ الامكان ، ولا يمكن ابداً ان يكون المتأخر مؤثراً في المتقدم ومن ناحية ان موضوع المباحث الفلسفية هو الوجود الخارجي يجب ان يكون محور بحثنا الوجود الخارجي وعلىٰ هذا الاساس ليست محكمة لا نظرية الحدوث ولا نظرية الامكان الماهوي .

واذا كان بحثنا مرتبطاً بمقام الذهن والتجزئة والتحليلات العقلية ، في هذه الصورة تتقدم الماهية علىٰ الوجود ويتقدم قهراً الامكان علىٰ الوجود وفي هذا المقام تتصف الماهية بالوجود ويكون علة هذا الاتصاف امكان الماهية .

وبعبارة اخرىٰ : ان نظرية الامكان الماهوي صحيحة في مقام الاثبات لا في مقام الثبوت والنظرية الصحيحة في مقام الثبوت هي الامكان الوجودي [2] .

---

١ ـ الاسفار ، ج ٣ ، ص ٢٥٣ .

٢ ـ والاولىٰ ان يقال مرادهم بكون الامكان علة الحاجة انه واسطة في الاثبات للحاجة لا أنه واسطة في الثبوت لها (الحكيم السبزواري التعليقة علىٰ الأسفار ، ج ٣ ، ص ٢٥٣) .

والكلام الذي نقلناه عن صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ قد بيّن في المباحث المرتبطة بالقدم والحدوث ، ولكنه قد ذكر نظرية الامكان الماهوي في البحث المرتبط بمناط احتياج الممكن الىٰ العلة ، بينما طرح نظرية الامكان الوجودي بشكل مختصر في بحث آخر (حاجة الممكن الىٰ العلة في البقاء) وقال :

« حاجة الوجود الىٰ العلة وتقومه بها من حيث كونه بطانته وهويته وجوداً ضعيفاً تعليقياً ظلياً ، والمستفاد من العلة نفسه الضعيفة لا كونه متصفاً بالحدوث ، أوالقدم »[1] .

وهذه النظرية في مورد ملاك حاجة المعلول الىٰ العلة هي ما ذكره المصنف في نهاية الفصل حيث قال :

« وايضاً سيجيء ان وجود المعلول سواء كان حادثاً أو قديماً وجود رابط متعلق الذات بعلته غير مستقل دونها فالحاجة الىٰ العلة ذاتية ملازمة له ».

الماديون وملاك الحاجة الىٰ العلة

ظهرت نظرية اخرىٰ من جانب فئة من انصار قانون العلية في مورد ملاك الاحتياج الىٰ العلة فنظرية الماديين تعتبر أن سلسلة العلل والمعاليل غير متناهية ، ولا يقولون بوجود واجب الوجود وعلة العلل .

وقد اعتبروا ان الموجودية هي علة الاحتياج الىٰ العلة ، فما هو موجود يحتاج الىٰ العلة ، ومن المحال ألا يحتاج موجود الى العلة .

ودليلهم علىٰ هذه النظرية هو ان كل ما رأيناه وأحسسنا به وجربناه الىٰ الآن

---

١ ـ الاسفار ج ١ ، ص ٢١٨ .

هو ان وجود الأشياء والحوادث معلولاً لعلل ، فنفهم من هنا ان الموجودية ملازمة للمعلولية .

وقد ورد علىٰ هذا الاستدلال ايرادان واضحان :

١ ـ إذا اكتفينا بمقدار شهودنا واحساسنا يجب ان نقول ان بعض القضايا والحوادث تتعاقب مع بعضها الآخر ولا يمكن ان نقول ان البعض علة للبعض الآخر ، لاننا لا نستطيع ان ندرك العلية عن طريق الاحساس .

٢ ـ ما يمكن ان نستنتجه بواسطة الاحساس والتجربة هو ان كل الموجودات المشابهة مع الموجودات المجربة لدينا تحتاج الىٰ علة تشابه العلل المجربة ، ولكن الموجودات التي لم تدخل تحت تجربتنا ولا تكون مشابهة لمشهوداتنا وليس لدينا بالاساس اطلاع عن وجودها تكون خارجة عن مجال نفينا واثباتنا(١) .

---

١ ـ اصول فلسفه وروش رئاليم ، ج ٣ ، ص ١٩٦ .



الفصل التاسع

الممكن محتاج الىٰ علته بقاءً كما انه محتاج اليها حدوثاً

وذلك : لأنّ علّة حاجته الىٰ العلّة امكانه اللازم لماهيّته ، وهي محفوظة معه في حال البقاء ، كما أنها محفوظة معه في حال الحدوث ، فهو محتاج الىٰ العلّة حدوثاً وبقاءً ، مستفيض في الحالين جميعاً .

برهان آخر : إنّ وجود المعلول ـ كما تكرّرت الاشارة اليه وسيجيء[1] بيانه ـ وجود رابط ، متعلق الذات بالعلّة ، متقوّم بها ، غير مستقل دونها ؛ فحاله في الحاجة الىٰ العلّة حدوثاً وبقاءً واحد والحاجة ملازمة .

وقد استدلّوا علىٰ استغناء الممكن عن العلّة في حال البقاء بأمثلة عاميّة ؛ كمثال البناء والبنّاء ، حيث إنّ البناء يحتاج في وجوده الىٰ البّناء ، حتىٰ إذا بناه استغنىٰ عنه في بقائه .

وردّ : بأن البنّاء ليس علّة موجدة للبناء : بل حركات يده علل مُعِدّة لحدوث الاجتماع بين أجزاء البناء ؛ واجتماع الاجزاء علّة لحدوث شكل البناء ، ثم اليبوسة علّة لبقائه مدّة يعتدّ بها .

---

١ – في الفصل الثالث من المرحلة السابعة .

شرح المطالب

اذا كان الحدوث الزماني للمعلول هو ملاك حاجته الىٰ العلة فلايبقىٰ دليل علىٰ حاجة المعلول الىٰ العلة في البقاء ، ولذلك اعترفت فئة من اتباع نظرية الحدوث الزماني بهذا المطلب في مسألة حاجة الممكن الىٰ العلة، وقالت ان الممكن يحتاج الىٰ العلة في حدوثه فقط لا في بقائه ، وحتىٰ ان بعضهم قال :

« لو جاز علىٰ الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم »[١]

(تعالىٰ الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً) .

يعد هذا التفكير الباطل في مسألة الجبر والاختيار المبنى العقلي لنظرية التفويض ، فالانسان فعل الله وخلقه ومن خلال الحكم بعدم حاجة الفعل والمعلول لفاعله وعلته في البقاء يكون الانسان مستغنياً في ادامة حياته ووجوده ويؤدي أعماله بارادته المستقلة ، وتخرج اعماله الاردابة عن مجال الارادة الالهية .

ويقول القاضي عبد الجبار المعتزلي (م ٣ ١٥ ٤ هـ) حول ان الفعل يحتاج الىٰ الفاعل في حدوثه فقط لا في بقائه ان الافعال تشترك كلها في الحاجة الىٰ الفاعل ، فيجب ان يكون ملاك حاجتها امراً مشتركاً وليس سوىٰ الحدوث لان الصفات الاخرىٰ غيره لا تشترك فيما بينها ، ثم استدل علىٰ هذا المطلب بان الدليل علىٰ هذا المطلب هو الطريقة المعروفة التي جاءت في كتب الكلام وهي انه لا يمكن اعتبار ملاك حاجة الفعل الىٰ الفاعل العدم الدائم والمستمر ، أو بقاء الوجود المستمر لظاهرة ما لانه في الصورة الاولىٰ يستمر عدم تلك الظاهرة بدون الفاعل (بنفسه) ، وفي الصورة الثانية الظاهرة التي حصلت علىٰ الوجود والتي لها الاستمرار تخرج عن مجال قدرة الفاعل فلا بد ان يكون ملاك حاجتها حدوث وتجدد وجود تلك الظاهرة .

---

١ ـ شوارق الالهام الفصل ١ المسألة ٣٦.

ويتضح بطلان هذه النظرية بشكل كامل مما بيّن في الفصل السابق ، لان ملاك حاجة الممكن الىٰ العلة ليس حدوثه بل امكانه ، ولان هذا الملاك ملازم لماهية ووجود الممكن ولا ينفصل عنه ابداً تكون حاجة الممكن الىٰ العلة دائمة ، ولن يكون هناك اي تفاوت في حدوث وبقاء الممكن من هذه الجهة .

وقد اقيم في المتن برهانان علىٰ ان الممكن يحتاج الىٰ العلة في بقاء وجوده ، ويبتني الدليل الاول علىٰ الامكان الماهوي ويبتني الدليل الثاني علىٰ الامكان الفقري والوجودي ، ولا تبقىٰ هناك حاجة إلىٰ التكرار لانه قد بحث في الفصل السابق بالمقدار اللازم حول هذين المبنيين ، ونحن نكتفي هنا بنقل حاصل الكلام الذي بينه صدر المتألهين ﴿تَتِرُّ﴾ في هذا المورد علىٰ اساس نظرية الامكان الفقري .

وبناءً علىٰ نظرية الامكان الماهوي تكون علة حاجة الماهيات الىٰ العلة تساوي نسبتها الىٰ الوجود والعدم ، ولكن لا حاجة لها الىٰ العلة في صفة التساوي ، بل ان هذه الصفة لازمة لا تنفك عن الماهية ، كما انه بناءً علىٰ نظرية الامكان الفقري تكون علة حاجة الوجود الامكاني الىٰ العلة ضعف وجودها وتعلقه وظليته ، وما يفاض ويعطىٰ من العلة هو الوجود الضعيف والربطي ، ولكنه المقوم لواقعيتها من ناحية غيريتها وتعلقها ، وليس عارضاً عليها تعلقها وارتباطها بالعلة ، ولا ينفصل عنها .

وفي هذه الصورة لا يعقل ان يبقىٰ ويستمر هذا الموجود ولا يكون له حاجة الىٰ العلة لان الحاجة والتعلق عين واقعيته ، كما انه لا يعقل ان يكون الوجود الواجب بالذات محتاجاً الىٰ غيره في بقائه واستمراره .

وعلىٰ اساس أصالة الوجود ما يرتبط بالعلة هو الوجود لا الماهية ، وهذا الوجود المرتبط بالعلة هو عين الربط والارتباط وليس واقعاً مستقلاً ومنحازاً عن العلة يعرض عليه ارتباطه بها . وفي النتيجة ان الافتقار والاحتياج الىٰ العلة المرتبط بالوجود الامكاني ثابت سواءً في ظرف الحدوث أو في ظرف البقاء .

ولذلك كم يكون من السخف تفكير من يعتبر ان عالم الوجود يحتاج الىٰ واجب الوجود من ناحية الحدوث فقط وحتىٰ ان بعضهم صرح جهلاً وعناداً انه اذا

حصل العدم لواجب الوجود لن يؤثر ذلك في نظام الوجود ، وهذا نهاية الجهل والتباهي في الاعتقاد .

ومن يعتبر الممكن غير محتاج الى العلة في بقائه فقد تمسك بجانب الأمثلة العامية وترتبط جميع هذه الامثلة بالمصنوعات البشرية . ومن هذه الامثلة مثال البناء والبناء الذي جاء في المتن . والمثال الآخر اللباس ومن خاطه ، فجميع المصنوعات البشرية هي من هذا القبيل ، وفي جميع هذه الموارد يحتاج الفعل الىٰ الفاعل في حدوثه فقط ولكن بعد الحدوث إذا عجز الفاعل أو مات لا يؤثر ذلك في الفعل ويبقىٰ علىٰ حاله ، فاستنتجوا ان ملاك حاجة الفعل والمعلول الىٰ الفاعل والعلة هو حدوثه ولايحتاج في بقائه الىٰ الفاعلَ والعلة .

وكما اشير في المتن فان ماعرّف في هذه الامثلة كفاعل ، أو كعلة مثل البناء والخيّاط وغيره ليس فاعلاً حقيقياً وعلة موجدة . نعم تؤثر في حصول المعلول ، ولكن تأثيره ليس من قبيل ايجاد واعطاء وجود المعلول بل هو معدّ لظهور المعلول . فمثلاً في مثال البناء ، شكله الخاص معلول للأجزاء والآلات الطبيعية أو الصناعية المختلفة وآثارها الفيزيائية والكيميائية ، وما قام به البنّاء هو انه ربط هذه الاجزاء والآلات الىٰ بعضها بهيئة خاصة فيكون ارتباطها ـ مع الالتفات الىٰ الخواص الطبيعية الموجودة فيها ـ سبباً لبقاء واستمرار البناء الىٰ زمان معين .

وبعبارة اخرىٰ : قد وقع خطآن في استدلال هذه الفئة بالامثلة المذكورة:

الاول : انهم اعتبروا البناء والخياط موجداً أو فاعلاً حقيقياً ، والحال ان كلاً من البناء والخياط مركب لا موجد . ولذا فقد جعلوا ما بالعرض (فاعل التركيب) مكان مابالذات (الفاعل الموجد) .

والآخر : انهم ظنوا ان فعل خالق العالم هو من قبيل التأليف والتركيب والحال ان فعل الله (تعالىٰ) هو الايجاد والابداع لا التأليف والتركيب[1] .

---

١ ـ ان نسبة الايجاد الىٰ المؤلف والمركب كالبناء للبيت والخياط للثوب مغالطة نشأت من

الخاتمة

قد تبيّن من الابحاث السابقة : ان الوجوب والامكان والامتناع كيفيّات ثلاث لنسب القضايا ؟ وأن الوجوب والامكان أمران وجوديّان ، لمطابقة القضايا الموجّهة بهما للخارج مطابقة تامّة بما لها من الجهة ؛ فهما موجودان لكن بوجود موضوعهما لا بوجود منحاز مستقّل ، فهما كسائر المعاني الفلسفيّة ، من الوحدة والكثرة ، والقدم والحدوث ، والقوّة والفعل ، وغيرها اوصاف وجوديّة موجودة للموجود المطلق ، بمعنىٰ كون الاتصاف بها في الخارج وعروضها في الذهن ؛ وهي المسمّاة بـ« المعقولات الثانية » باصطلاح الفلسفة .

وذهب بعضهم الىٰ كون الوجوب والامكان موجودين في الخارج بوجود منحاز مستقل . ولا يُعبؤبه . هذا في الوجود والامكان ، وامّا الامتناع فهو أمر عدميّ بلا ريب .

هذا كله بالنظر الىٰ اعتبار العقل الماهيّات والمفاهيم موضوعا للاحكام ؛ وأمّا بالنظر الىٰ كون الوجود هو الموضوع لهاحقيقة لأصالته ، فالوجوب : كون الوجود في نهاية الشدّة قائماً بنفسه مستقلاً في ذاته علىٰ الاطلاق[1] كما تقدمت[2] الاشارة إليه ؛ والامكان : كونه متعلّق النفس بغيره متقوّم الذات بسواه ، كوجود الماهيّات ، فالوجوب والامكان وصفان قائمان بالوجود غير خارجين من ذات موضوعهما .

عدم الفرق بين ما بالذات وما بالعرض وأخذ ماليس بعلة علة ، والباري أجل من ان يكون فعله مجرد التأليف والتركيب كما زعموه ، بل فعله الصنع والابداع وانشاء الوجود والكون (الاسفار ، ج ١ ، ص ٢٢١)].

١ ـ كلمة الاطلاق في المتن هي بمعنىٰ « من جميع الجهات » وهي اشارة الىٰ مابين في الفصل الرابع من ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات (ش) .

٢ ـ في الفصل الثالث .

شرح المطالب

الوجوب والامكان من المعقولات الثانية الفلسفية :

مابحث في خاتمة هذه المرحلة هو هل للمواد الثلاث ـ وبعبارة أصح الوجوب والامكان ـ واقع خارجي ام انهما مفهومان اعتباريان عقليان ، ولا واقعية لهما وراء الذهن والاعتبار العقلي .

وبناءً علىٰ أنه لهما واقع خارجي ، فهل واقعهما منحاز ومستقل عن موضوعهما ؟ ام انه ليس لهما وجود منحاز عن موضوعهما ، والمقصود من ان لهما واقع هو ان لهما منشأ للانتزاع الخارجي ، وبشكل كلي تتصور ثلاثة فروض أو ثلاثة احتمالات في هذا المورد :

١ ـ الوجوب والامكان من المفاهيم الاعتبارية والذهنية المحضة .

٢ ـ لهما واقع خارجي منحاز ومستقل عن الموضوع .

٣ ـ لهما منشأ للانتزاع الخارجي ولكن ليس لهما واقع مستقل عن الموضوع .

وقد قبل صدر المتألهين ﴿تَبَرُّ﴾ ومن بعده اتباع الحكمة المتعالية للاحتمال الاخير من الاحتمالات المذكورة .

والمشهور ان فلاسفة المشاء واتباع ارسطو يعتقدون بوجود المعاني العامة الفلسفية ، ومن جملتها الوجوب والامكان . ولكن فلاسفة ما قبل ارسطو المعروفين بالحكماء الرواقيين كانوا يعتبرونها من المفاهيم الاعتبارية العقلية[1] .

---

١ ـ الاسفار ، ج ١ ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

والشيخ الرئيس في بحثه حول هذا المطلب ـ ان كل امر حادث مسبوق بالمادة ـ يقول :

« ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان يكون في نفسه ممكناً ان يوجد او محالاً ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد ، والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وانه ممكن الوجود فلا يخلو امكان وجوده من ان يكون معنىٰ معدوماً او معنىٰ موجوداً ومحال ان يكون معنىٰ معدوماً والا فلم يسبقه امكان وجوده فهو اذن معنىٰ موجود » [(١)] .

ويقول المحقق اللاهيجي بعد نقل كلام الشيخ ان مقصوده من وجود الامكان ان له منشأ للانتزاع في الخارج لا ان له وجود منحاز ومستقل [(٢)] .

ولكن الحق ان الامكان المذكور في كلام الشيخ ليس الامكان الماهوي الذي نبحثه بل هو الامكان الاستعدادي بدليل انه قد قال عقب الكلام المذكور : « ونحن نسمي امكان الوجود قوة الوجود ونسمي حامل قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعاً وهيولي ومادة » .

وعلىٰ كل حال مانسب الىٰ المشائين هو الاعتقاد بالوجود الخارجي للامكان والوجوب ، لكن المرحوم السبزواري اصر علىٰ اعتبارهما العقلي ، وقد تكلم بداية حول الامكان وبيّن له هذه الخصائص :

١ ـ امكان الشيء متقدم عليه .

٢ ـ الامكان ليس ذات ونفس الماهية بل هو عارض الماهية .

٣ ـ الامكان ليس وصفاً قائماً بالنفس .

---

١ ـ الهيات الشفاء ، ص ٣٨٧ .

٢ ـ شوارق الالهام الفصل ١ ، المسألة ٢٠ .

٤ ـ الامكان ليس واجب الوجود .

فيستنتج ان الامكان في الخارج ليس وصفاً زائداً علىٰ ماهيات الممكنات ، وليس له ثبوت خارجي ، ومن ثم عطف الوجوب علىٰ الامكان فقال : « وكذا الوجوب »[1] .

وقد اخذ المحقق الطوسي جانب نظرية شيخ الاشراق ، واقام الادلة علىٰ عدم الوجود الخارجي للامكان والوجوب[2] .

التصالح الاتفاقي :

هذا العنوان قد ذكره صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في الاسفار ، وهو يعتقد ان نزاع حكماء المشاء والاشراق لفظياً ، وان مقصود ارسطو واتباعه القائلين بوجودهم العيني ان الموضوع يتصف بهم في ظرف الخارج لا ان لهم وجود خارجي مستقل وفي هذه الصورة لا ترد عليهم اشكالات المتأخرين وبالخصوص الشيخ المتأله صاحب الاشراق[3] .

فحاصل نظرية صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ ان الامكان والوجوب ليسا من قبيل البياض والسواد والحرارة والبرودة وامثالها التي لها وجود منفصل عن الموضوع وان لم يكن وجودها لنفسه بل لغيره فالبياض والسواد يعرضان في الخارج علىٰ الجسم ، وهو يتصف بهما في الخارج ، ولكن الامكان والوجود ليسا عارضين في الخارج علىٰ موضوعاتهما ، فعروضهما يرتبط بالتحليل العقلي وظرف الذهن ، اي ان العقل يدرك الموجود الخارجي ويحلله الىٰ الماهية والامكان ثم يجعل الماهية

---

١ ـ شرح حكمة الاشراق ، انتشارات بيدار ، ص ١٩٣ ـ ١٩٤ .

٢ ـ كشف المراد ط قم ، مصطفوي ، ص ٢٨ ـ ٣٠ .

٣ ـ الاسفار ج ١ ، ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

معروضاً والامكان عارضاً عليها، كما يحلل الواقع الخارجي الىٰ الوجود والماهية، ويجعل الماهية معروضاً ويحمل الموجود عليها، ولكن في الخارج لا يوجد عارض ومعروض، والموجود هو المعروض فقط، ولكن وصف الامكان ينتزع من الموجود الخارجي، ومن هذه الجهة يكون للامكان منشأ للانتزاع الخارجي، اي ليس مفهوماً غير مرتبطٍ مع الواقعي الخارجي مجرداً بشكل كلي عن الواقعية. ومن هنا يقال: ظرف الاتصاف بالامكان في الخارج، ولكن ظرف عروض الامكان علىٰ موضوعه في الذهن، وجميع المعاني الفلسفية هي بهذا النحو.

الوجود العيني للامكان والوجوب علىٰ مبنىٰ أصالة الوجود:

من خصائص اسلوب ومنهج الحكيم الطباطبائي ﴿قدس سره﴾ في البداية والنهاية[1] أنه قد بحث المسائل اولاً في اسلوب وسياق أصالة الماهية ومن ثم بشكل متناسب مع أصالة الوجود، وقد لاحظنا هذا المنهج في المسألة السابقة اي ملاك حاجة الممكن الىٰ العلة في البقاء وسوف يراعى هذا المنهج لاحقاً في الموارد المناسبة فقد برهن في المرحلة الثانية عشر في بحث اثبات واجب الوجود تعالىٰ وتوحيد واجب الوجود علىٰ اساس كِلي الاسلوبين، وهنا قد بحث حول الوجود العيني والوجوب والامكان اولاً علىٰ مبنىٰ أصالة الماهية ومن ثم علىٰ مبنىٰ أصالة الوجود.

فعلىٰ مبنىٰ أصالة الماهية، الذي يقع معروضاً أو موصوفاً للامكان والوجوب هو الماهية. وبتعبير آخر فإن كلاً من الماهية والموضوع والوجود والمحمول

---

١ ـ وان كان هذا المنهج من ابتكارات صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾، ولكن من ناحية انه كان هذا المنهج لديه في مراحله الابتدائية فأولاً: ليس واضحاً بشكل مشخص وملموس، وثانياً قد بحث صدر المتألهين ﴿قدس سره﴾ في قسم من المسائل من خلال منهج أصالة الماهية.

والامكان والوجوب مبيّن لكيفية نسبة الوجود الىٰ الماهية، وفي هذه الصورة يطرح هذا المطلب ان عروض الامكان علىٰ الماهية هل هو في الذهن أم في الخارج ؟

ولكن بناءً علىٰ أصالة الوجود تخرج الماهية عن مجال بحثنا فمورد البحث هو الوجود الخارجي فقط، والامكان والوجوب وصفان للوجود الخارجي وهما يتمتعان بالواقع الخارجي قطعاً، وعندما نقول ان الوجوب والامكان وصفان للوجود الخارجي، وهما يتمتعان بالواقع الخارجي قطعاً، وعندما نقول ان الوجوب والامكان وصفان للوجود وليسا امراً زائداً علىٰ هوية وواقعية الوجود يعرض عليه، بل ان مرتبة من الواقعية العينية هي مرتبة الوجوب والمرتبة الاخرىٰ هي مرتبة الامكان لان معنىٰ الوجوب الاطلاق والشدة والغنىٰ والاحدية، ومعنىٰ الامكان المحدودية والفقر الوجودي ؛ فمرتبة من الوجود الغنىٰ بالذات والمرتبة الاخرىٰ هي عين الفقر والربط والحاجة، ونسمي الغنىٰ بالذات الوجوب ونسمي الربط والفقر الوجودي بالامكان، ولذلك فان الوجوب والامكان هما عين الواقع الخارجي وليسا امراً زائداً وعارضاً عليه.

نعم بعد ان يتدخل الذهن ويحصل التحليل العقلي تحصل الثنوية وتنتزع الماهية من الوجود الامكاني ثم يحمل الوجود علىٰ الماهية ويستعمل الامكان بعنوان كيفية النسبة أو جهة القضية فعندها يطرح هذا البحث وهو حيث تكون الماهية موجودة في الخارج فهل لجهة الامكان وجود خارجي ايضاً ام انها اعتبار عقلي صرف ؟

ما هي المعقولات الثانية الفلسفية ؟

ذكر المصنف ان الوجوب والامكان ـ مثل سائر المعاني الفلسفية من قبيل الوحدة والكثرة والقدم والحدوث والقوة والفعل وغيرها ـ هما من المفاهيم التي

تسمىٰ بالمعقولات الثانية الفلسفية ، وقد ذكر سابقاً ـ في المرحلة الاولىٰ ، الفصل الثامن (مبحث نفس لامر) ـ هذه المفاهيم تحت عنوان المفاهيم الاعتبارية العقلية التي لا تنتزع من الخارج ، والتي يبتكرها العقل بنشاطه الخاص ، وقد قسّم ـ في المرحلة الحادية عشرة ، الفصل التاسع ـ العلم الحصولي الىٰ قسمين حقيقي واعتباري وقال : المفاهيم الحقيقية مفاهيم توجد احياناً في الخارج وتترتب عليها آثار الوجود الخارجي ، وهي الماهية والمفاهيم الاعتبارية مفاهيم ليس لها نحوان من الوجود خارجي وذهني وهذه المفاهيم يبتكرها الذهن بنشاطه الخاص ويطبقها علىٰ مصاديقها .

والآن يجب ان يطرح هذا البحث الذي يعد من البحوث القيمة جداً في علم المعرفة والفلسفة وان ندرس جوانبه المختلفة :

١ ـ ما هو المعقول ؟

قبل كل شيء يجب ان نلتفت الىٰ كلمة المعقول لنرىٰ ماهو المقصود منها ؟

المقصود من المعقول المفاهيم والادراكات الكلية للانسان في مقابل المفاهيم والادراكات الجزئية ، أي المفاهيم التي هي المحصول لعمل قوة التفكير والعقل ، كما ان المفاهيم الجزئية هي المحصول لعمل قوة الحس والخيال .

وتسمىٰ المفاهيم التي تتحصل عن طريق احدىٰ الحواس الخمسة (أو اكثر) بالمفاهيم الجزئية الحسية مثل الصورة العلمية والادراكية لشكل البناء الذي يوجد في الذهن عن طريق القوة الباصرة ، أو الصورة الادراكية لرائحة خاصة أو صوت معين أو طعم محدد أو نعومة وخشونه خاصة التي تحصل للنفس بواسطة الحواس الشامة والسامعة والذائقة واللامسة ، فجميعها صور علمية جزئية وحسية .

والصورة الادراكية الخيالية هي مثل الصورة الادراكية الحسية الجزئية

وتفاوتها الوحيد هو انه في الادراك الحسي يعدّ حضور الشيء الخارجي وارتباط الحواس به شرطاً لازماً للادراك ولكن في الادراك الخيالي هذا الشرط ليس لازماً، بل تبقىٰ هذه الصورة الحسية محفوظة في الحس المشترك أو قوة اخرىٰ، وكل ماتريده النفس تدركه .

ويتحقق للانسان نوع آخر من الادراك ـ فضلاً عن الادراك الجزئي (الحسي او الخيالي) ـ ويكون كلياً ولا يحصل بواسطة قوة الحس أو قوة الخيال (أو قوة الوهم) . بل هو محصول لتفكير عمل قوة العقل فالادراك الذي للنفس عن الشجر والماء والانسان والورد والفاكهة واللباس والعلة والمعلول والوجود والعدم ومثلها هي كلها ادراكات كلية ولا تحصل عن طريق الادراك المباشر للحواس ، بل هي جميعها نتيجة تفكير وعمل قوة العقل .

وهذه هي المرتبة من الادارك التي تعد من خصائص الانسان ويمتاز بواسطتها عن الانواع الاخرىٰ للحيوان ، وهو المقصود من قولهم في تعريف الانسان انه حيوان ناطق ، لان المقصود من النطق النفس الناطقة التي تعد مرتبة للتفكير وادراك المعاني الكلية اعلىٰ مرتبة من مراتبها ، ولكن المراتب الاخرىٰ للنفس التي هي الادراك الحسي والخيالي والوهمي هي في الحقيقة مراتب حيوانية للنفس وليست مرتبتها الانسانية ، ولذا لا تعد تلك المراتب من خصائص ومختصات الانسان ، فالمراتب الانسانية التي تختص بالانسان هي مرتبة التعقل والتفكير .

وعلىٰ ما تقدم تخرج الصور الادراكية الجزئية (الحسية والخيالية) عن موضوع بحث المعقولات الثانية ، وبالنسبة الىٰ مفاهيم زيد والكعبة وقم وروح القدس وغيرها لا يطرح البحث انها معقولات أولية أو ثانوية .

٢ ـ المعقولات الثانية في اصطلاح الفلاسفة :

بعد ان اتضح معنىٰ المعقول وعلم موضوع البحث يلزم ان ننقل نماذج من اقوال الحكماء في تفسير المعقول الثاني وأقسامه وان نتعرف علىٰ آرائهم في هذا المجال :

أ ـ كلام صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ : فقد طرح في المجلد الاول من الاسفار[(١)] بحثاً تحت عنوان « تتمة احكام الوجود والعدم » ، وطرح في فصله الثاني هذا المطلب انه بأي شرط يكون الوجود من المعقولات الثانية ، وقد فسّر وعرّف المعقولات الثانية اثناء طرحه هذا ، فيقول بداية في تعريف المعقول الثاني الفسلفي :

« ان كثيراً ما يطلق المعقول الثاني علىٰ المحمولات العقلية ومباديها الانتزاعية الذهنية ومن هذا القبيل الطبايع المصدرية ولوازم الماهيات والنسب والاضافات ... فالوجود بالمعنىٰ المصدري لا ماهو حقيقته وذاته ، وكذا الشيئية والامكان والوجوب وكذا المحمولات المشتقة منها من المعقولات الثانية بالمعنىٰ الاول في حكمة ما بعد الطبيعة » .

ويقول في تعريف المقعول الثاني المنطقي :

« وقد يطلق علىٰ المعاني المنطقية والمفهومات الميزانية التي هي في الدرجة الثانية وما بعدها من المعقولية وهي المحمولات والعوارض العقلية التي تكون مطابق الحكم والمحكىٰ عنه في حملها علىٰ المفهومات وانتزاعها من الموضوعات هو نحو وجودها الذهني علىٰ ان يكون المعقودة بها من القضايا ذهنيات وهذه هي حكمة الميزان بخلاف الاولىٰ ...

---

١ ـ الاسفار ج ١ ، ص ٣٣٢ ـ ٣٣٥ .

قد تحقق لك ان المعقولات الثانية هي ما يكون مطابق الحكم بها هو نحو وجود المعقولات الاولىٰ في الذهن وهذا هو المراد بقولهم المعقولات الثانية مستندة الىٰ المعقولات الاولىٰ ، والوجود وكذا الشيئية ونظائرهما ليس من هذا القبيل » .

وذكر اصطلاحاً آخر للمعقول الثاني الفلسفي وهو :

« والمعقولات الثانية بالوجه الاعم لا يلزمها ان لا يقع إلّا في العقود الذهنية اذ ربما يكون مطابق الحكم والمحكي عنه بها نفس الحقيقة بما هي هي لا بما هي معقولة في الذهن ولا بما هي واقعة في العين كلوازم الماهيات ـ وان كان ظرف العروض هو الذهن ـ فيصدق العقود حقيقة كقولنا : الماهية ممكنة والاربعة زوج والمعقولات الثانية في لسان الميزانيين قسم من المعقولات الثانية بهذا المعنىٰ ، لكن المعقودات بها لا تكون إلّا قضايا ذهنية كما علمت بخلاف ما هو بالمعنىٰ الاعم الدائر بين الفلاسفة فان المنعقد بها من القضايا صنفان حقيقية وذهنية صرفة »

حاصل كلام صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ :

لقد نقلنا متن عبارات صدر المتألهين حتىٰ يمكن التدقيق لاهل التحقيق ، ويمكن تلخيص حاصل كلامه في هذه المطالب :

١ ـ المعقولات الثانية المنطقية محمولات وعوارض كلية ناظرة الىٰ المفاهيم الذهنية والقضايا التي تتشكل معها قضايا ذهنية ، والمقصود من الثانوية واستنادها الىٰ المعقولات الأولية انها ترتبط بالوجود الذهني للمعقولات الاولية .

٢ ـ في المعقولات الثانية الفلسفية اصطلاحان :

أ ـ اصطلاح خاص .

ب ـ اصطلاح عام .

وتشمل المعقولات الثانية الفلسفية في الاصطلاح الخاص هذه الموارد:

١ ـ المحمولات الكلية ، مثل الواجب والممكن والممتنع ، فنقول مثلاً : الله واجب والانسان ممكن ، وشريك الباري ممتنع .

٢ ـ المبادي الانتزاعية والذهنية لهذه المحمولات : مثل الوجوب والامكان والامتناع فهذه المفاهيم هي المبدأ لانتزاع المفاهيم السابقة ، والمقصود من ذهنيتها انه ليس لها في الخارج وجود منحاز عن موضوعاتها ، لا انها صرف ذهنية، لانه قد بيّن سابقاً أنه يقول بهذه النظرية في مورد المواد الثلاث .

٣ ـ الطبائع المصدرية : والظاهر ان المقصود منها مفاهيم من قبيل الموجودية والعلية والمعلولية وامثالها .

٤ ـ لوازم الماهيات : مثل الزوجية للاربعة والامكان للماهية .

٥ ـ النسب والاضافات : مثل الابوة والاخوة ونظائرها .

ويستفاد من هذه الامثلة ان مصاديق المعقولات الثانية الفلسفية علىٰ فئتين :

١ ـ فئة لمصاديقها واقع خارجي ، والمعقول الثاني وان كان يعرض علىٰ الموضوع في الذهن ولكنه في الحقيقة وصف للواقع الخارجي مثل الوجوب والامكان ـ خصوصاً بناءً علىٰ أصالة الوجود ـ وايضاً مثل الواقعية والاضافة لان الابوة وصف للموجود الخارجي وان كان عروضها مرتبط بالذهن .

٢ ـ فئة مصاديقها الماهية من حيث هي لا الوجود الذهني ولا الوجود الخارجي ، مثل لوازم الماهيات .

وفي النتيجة : ان القضايا التي تتشكل من المعقولات الثانية الفلسفية قسمان :

أ ـ القضايا الخارجية

ب ـ القضايا الحقيقية .

وتشمل المعقولات الثانية الفلسفية في الاصطلاح العام قسمين من القضايا:

١ ـ القضايا الذهنية التي هي المعقولات الثانية المنطقية .

٢ ـ القضايا الحقيقية التي ترتبط بلوازم الماهيات .

ب : **كلام المحقق اللاهيجي** : المحقق اللاهيجي هو من جملة من قام بتعريف وتفسير المعقولات الثانية ، وقد عرفها بشكل واضح بخلاف الابهام الذي يرىٰ في كلام صدر المتألهين ﴿ﭬ﴾ وهذا كلامه :

استعمل المتكلمون والفلاسفة لفظ المعقول الثاني في طائفتين من المعاني :

١ ـ ماجعلوه موضوعاً للمنطق . مثل : الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والموضوعية والمحمولية والقياس والقضية والمعاني الاخرىٰ التي يبحث حولها في المنطق(١) .

٢ ـ امور عامة يبحث حولها في الحكمة والكلام مثل : الوجود الشيئية والوحدة والكثرة والماهية والعلية والمعلولية وغيرها من المعاني العامة التي بحث حولها في كتاب تجريد الاعتقاد .

وقد اتفقت كلا الطائفتين في هذا المعنىٰ انها من المعاني المعقولة التي تتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية ومتأصلة وقائمة بموضوعاتها في الخارج ، بل ان عروض هذه المعاني علىٰ الموضوعات وقيامها بالموضوعات هو في ظرف الوجود الذهني لتلك الموضوعات .

لكن تفاوت هاتين الطائفتين هو في ان الوجود الذهني قيد للموضوع، والعقل

---

١ ـ لم يأت هذا المطلب في كلامه ولكن يمكن استفادته من خلال التوضيح الذي قدم وخصوصاً انه قد صرّح ان لاعدام الملكات حظ من الواقع الخارجي ، ويعتبر مفهوماً مثل العمىٰ من الصفات التي لها وجود ذهني وايضاً وجود خارجي ، اي ان منشأ انتزاعه في الخارج .

ينتزعها من الماهية الموجودة في الذهن باعتبار الوجود الذهني لا بلحاظ الوجود الخارجي ، ولذا فان معروض هذه المعاني (في الذهن) لن يكون موصوفها في الخارج ، لان الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان في الخارج .

ولكن الطائفة الثانية وان كانت تعرض علىٰ الموضوعات الذهنية ولكن وجودها الذهني من قبيل القضية الحينية لا من قبيل القضية الشرطية ، والحاصل ان العقل ينتزع هذه المعاني من الماهيات في ظرف وجودها الذهني ، لا من حيثية وجودها الذهني بل باعتبار وقوعها في الخارج ، ولذلك تتصف الموضوعات الخارجية بهذه الفئة من العوارض وان كان عروضها في الذهن .

وحاصل هذا القسم من كلامه ان للمعقولات الثانية المنطقية والفلسفية وجه اشتراك ووجه افتراق :

وجه افتراقها ان اتصاف الموضوع بالمعقولات الثانية الفلسفية في ظرف الخارج وباعتبار الوجود الخارجي ، ولكن في المعقولات الثانية المنطقية الاتصاف ـ مثل العروض ـ هو في ظرف الذهن وباعتبار الوجود الذهني .

وقد ذكر هذا المطلب في قسم آخر من كلامه ، وقد بين ضمنه الوجه في تسميتهم لهذين النوعين من المعقولات بالمعقولات الثانية وهو : بما ان عروض هذه المحمولات في الذهن ، والعروض ـ الذي هو عبارة عن حمل واثبات المحمول للموضوع ـ متفرع علىٰ ثبوت الموضوع سابقاً ويجب ان يتعقل ويتصور سابقاً مفهوم في الذهن حتىٰ تعرض عليه هذه المعقولات[1] لذلك كانت هذه المفاهيم في المرتبة

---

١ ـ فجميع ما لا يكون الخارج ظرفاً لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون في المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية عن التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف علىٰ ثبوت المثبت له فمعروضه يجب ان يعقل ليعقل عروض العارض

الثانية .

ج ـ كلام الحكيم السبزواري ﴿ﷺ﴾ : خصّ الحكيم السبزواري في منظومة الحكمة ـ قسم الامور العامة ـ غرراً ببحث المعقول الثاني وقام بالبحث حوله ، ويعد كلامه في هذا المجال بياناً لحاصل مانقل سابقاً عن صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ واللاهيجي ﴿ﷺ﴾ .

يقول في تعريف المعقول الثاني المنطقي : « انه العارض الذي عروضه للمعروض واتصاف المعروض به كلاهما في العقل » .

ويقول في تعريف المعقولات الثانية الفلسفية :

بما عرضوه بعقلنا ارتسم في العين أو فيه اتصافه رُسم

اي ان المعقول الثاني الفلسفي هو ان يكون عروض العارض علىٰ المعروض في العقل والذهن ولكن اتصاف المعروض بالعارض اما ان يكون في الخارج أو في الذهن .

ويطابق هذا القسم من كلامه التعريف الثاني الذي ذكره صدر المتألهين ﴿ﷺ﴾ للمعقول الثاني الفلسفي اي الاصطلاح العام في المعقول الثاني الفلسفي

ثم ذكر ان القضايا التي تتشكل من المعقولات الثانية المنطقية قضايا ذهنية ، والقضايا التي تتشكل من المعقولات الثانية الفلسفية قضايا حقيقية ، وقد ذكر صدر المتألهين هذا المطلب سابقاً ، ومن ثم بين وجه تسمية هاتين الطائفتين من العوارض

له سواء كان منشأ عروضه هو وجود المعروض في العقل كما في العوارض الذهنية كالكلية، اولاكما في ساير الامور الاعتبارية ، حتىٰ الاضافات فان الابوة انما تعرض لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت رعاية وجه التسمية في الجميع . شوارق الالهام ، ج ١ ، ص ٧٠ ـ ١٧١ .

والمحمولات بالمعقولات الثانية فقال : « **وجه التسمية علىٰ الاول ظاهر، لانه اذا عقل عارضاً لا يعقل إلّا عارضاً لمعقول آخر ، واما علىٰ الثاني فلانه مالم يتطرق تحليل العقل ولم يعقل معروض اولاً لا يعقل عارض ثانياً** » .

وقد ذكر نكتة في الحاشية وهي ان المقصود من ثانوية المعقول انه ليس في المرتبة الاولىٰ من المعقولية ، وان كان منها في المرتبة الثالثة أو الرابعة أو اكثر ، فمثلاً يسمون النوعية معقولاً ثانياً ، والحال انها من المعقولات في المرتبة الرابعة ، لانه في البداية يتعقل الانسان وهذا المعقول الاول ، ثم تعرض عليه الكلية وهذا المعقول الثاني ، ثم يقارن مع افراده ومصاديقه ، ويلاحظ انه ذاتيها ويعرض عليه عنوان الذاتية ومن ثم يلاحظ ان مفهوم الانسان يحمل علىٰ الكثرة المتفقة الحقيقة ويثبت له عنوان النوعية وهذا نظير الهيولي الثانية حيث ان المقصود انها ليست مادة اولىٰ وان كانت مادة ثالثة أو رابعة أو اكثر[1] .

د ـ المعقولات الاولية والثانوية في كلام الحكيم الطباطبائي ﴿قدس سره﴾ :

قسم الحكيم الطباطبائي ﴿قدس سره﴾ المفاهيم الكلية والعقلية الىٰ فئتين :

١ ـ المفاهيم الحقيقية .

٢ ـ المفاهيم الاعتبارية .

المفاهيم الحقيقية : هي المفاهيم الماهوية التي توجد احياناً في الذهن واحياناً في الخارج ويقال في الاصطلاح المعروف للحكماء لهذه الفئة من المفاهيم المعقولات الاولية .

والمفاهيم الاعتبارية (في اصطلاح الفلاسفة) : هي تلك الفئة من المفاهيم العقلية والكلية التي ليس لها هكذا خاصة أي لا يتحقق مصداقها لا في الذهن ولا في

١ ـ شرح المنظومة ، المقصد ١ ، الغرة ٨ .

الخارج ، بل مصداقها إما ذهني محض ولا يتحقق ابداً في الخارج ، وهذه الفئة هي المعقولات الثانية المنطقية ، والفئة الأخرى هي المفاهيم التي مصداقها عين الخارجية (أو البطلان المحض بلحاظ الخارج مثل مفهوم العدم) وهذه المفاهيم هي المعقولات الثانية الفلسفية(١) .

وفي مورد أنه لماذا سميت هذه الفئة من المفاهيم (المعقولات الثانية) اعتبارية ؛ ذكر في اصول الفلسفة أن :

« هذه المفاهيم وان لم تكن ماهية وحاكية عن الخارج ، ولكن قد اثبت لها نوع من الحكاية ، ونعطي لها اعتبار الكاشفية ولذا وضعنا لها اسم الاعتبارية »(٢) .

وعلىٰ ما تقدم فان الاصطلاح الذي استعمله المصنف في مورد المفاهيم المعروفة بالمعقولات الاولية هو اصطلاح المفهوم الحقيقي أو المفهوم الماهوي .

وعلىٰ هذا الاساس يمكن القول ان البحث المرتبط بالمعقولات الاولية هو البحث المعروف بالوجود الذهني حيث نقول :

للشيء غير الكون في الاعيان ... كون بنفسه لدىٰ الاذهان

وبعبارة أخرىٰ : المعقولات الاولية مفاهيم تحصل للذهن عن طريق التماس المباشر للذهن مع الواقعيات الخارجية ، وتماس الذهن مع الخارج هو عن طريق الحواس (وبالادراك الحضوري) وهذه المفاهيم الكلية التي تسمىٰ المعقولات

---

١ ـ شرح المنظومة المقصد ١ ، الغرة ٨ .

٢ ـ الحقيقي هو المفهوم الذي يوجد تارة بوجود خارجي فتترتب عليه آثاره وتارة بوجود ذهني لا تترتب عليه آثاره وهذا هو الماهية . والاعتباري ما كان بخلاف ذلك وهو اما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية كونه في الخارج ... واما من المفاهيم التي حيثية مصداقها حيثية كونه في الذهن ... (بداية الحكمة المرحلة ١ ، الفصل ٩) .

الاولية تحصل بعد ادراك الصور الجزئية الحسية والخيالية أو الادراك الحضوري . وهذا بحث منفصل يطرح في مكان آخر .

٣ ـ تلخيص وإستنتاج :

والان بعد ان اطلعنا علىٰ كلمات الفلاسفة في مورد تعريف المعقولات الاولية والثانوية نبدأ بالتلخيص والاستنتاج في هذا البحث ونذكر خصائص ومختصات كلاً منها :

أ ـ خصائص المعقولات الاولية :

مما بيّن يمكن تعريف المعقولات الاولية بالخصائص التالية :

١ ـ المعقولات الاولية صور مباشرة وبلا واسطة تؤخذ من الاعيان الخارجية وليس للصورة الادراكية الكلية الاخرىٰ وساطة ودخالة في ابتكارها .

٢ ـ المعقولات الاولية مسبوقة بالاحساس والتخيل ، اي انها تتوجد في البداية في مرتبة الحس ثم في مرتبة الخيال ثم تأخذ لنفسها الصورة الكلية والعقلانية .

٣ ـ للمعقولات الاولية جانب اختصاصي ، اي لها اختصاص بنوع خاص أو جنس خاص وبالاكثر في مقولة خاصة .

وبعبارة اخرىٰ : المعقولات الاولية هي مناط التمايز والافتراق والتذوتات المختلفة للاشياء والمبين لتعيناتها المنفصلة[1] .

ب ـ المعقولات الثانية ومختصاتها :

المعقولات الثانية مفاهيم كلية ذهنية لها مختصات تتفاوت بشكل كامل مع ما بيّن للمعقولات الاولية .

---

١ ـ شرح مختصر منظومه (مختصر) ، ج ١ ، ص ١١٨ ـ ١١٢ .

١ ـ ليست من سنخ الماهية بحيث توجد في الذهن وفي الخارج بل مصداقها اما ذهني محض أو خارجي محض .

٢ ـ لا تحصل عن طريق ارتباط وتماس الذهن مع الواقعيات الخارجية وليست مسبوقة بالاحساس والتخيل .

٣ ـ ليس للمعقولات الثانية جانب اختصاصي ، بل ان كلاً منها ينطبق علىٰ مجموع موجودات العالم أو قسم كبير منها .

المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية :

المعقولات الثانية فئتان :

١ ـ المعقولات الثانية المنطقية : وهي تلك الفئة من المعقولات التي مصداقها عين الذهنية ، اي انها لا تتحقق في موطن آخر ، فالمسائل التي تبحث في المنطق تتشكل من هذه المفاهيم مثل مفهوم الكلي والجنس والنوع والجزئي في اصطلاح المنطق (المفهوم الذي لا يصدق علىٰ كثيرين).

والموضوع والمحمول والقضية والمعرّف والمعرِّف والقياس والاستدلال والحجة والتمثيل والعكس والنقيض وسائر المفاهيم التي تبحث في المنطق هي كلها معقولات ثانية منطقية اي لها خصائص ثلاثة :

١ ـ هي مفاهيم كلية .

٢ ـ لا تحصل عن طريق التماس والارتباط المباشر للحواس مع الخارج .

٣ ـ لا يتحقق مصداقها سوىٰ في الذهن ، ولابد من ذكر انه ليس المقصود بالذهن النفس والحالات النفسانية . لان النفس والحالات النفسانية مرتبة من الخارج ، بل المقصود هو الصور الادراكية والمفاهيم الذهنية ، وكما بيّن في بحث الوجود الذهني اننا نسمي الصور العلمية وجوداً ذهنياً بلحاظ المقايسة مع الخارج ،

ولكنها بلحاظ كونها وصفاً ناعتاً للنفس تشكل مرتبة من الخارج .

فمثلاً مفهوم الانسان الموجود في الذهن يقع مصداقاً للمفهوم الكلي والنـوع والموضوع ، فيقال : الانسان كلي ونوع أو الانسان مـوضوع ، اي ان الكـلي هـو الانسان الموجود في الذهن لا الانسان الموجود في الخارج ، لان الانسان الخارجي شخصي ، والانسان الموجود في الذهن نوع ، وليس النوع الانسـان المـوجود في الخارج الذي هو شخص والانسان الموجود في الذهن موضوع (المقصود الموضوع في مقابل المحمول لا الموضوع في مقابل العرض) .

والانسان الموجود في الذهن معرف (بفتح الراء) ، والمفهوم الذهني للحيوان الناطق معرف (بكسر الراء) .

وليس لعنوان القضية مصداق سوىٰ في الذهـن فـصداقـه ان نـقول مـثلاً: (الانسان كاتب) فهذه الجملة مصداق للقضية وان كان هـذا المـصداق نـاظراً الىٰ الخارج ، ولكن نفس مفهوم القضية ليس له نظرة الىٰ الخارج ، فـنظره الىٰ الجـمل والتراكيب الذهنية الخاصة .

وكذلك سائر المفاهيم المنطقية التي هي ناظرة جميعها الىٰ المـفاهيم الذهـنية سواء كانت مفاهيماً كلية أو مفاهيماً جزئية ، ولذا يجب الا نجعل المعقولات الثانية المنطقية مختصة بالمعقولات الاولية ، لان بعض المعقولات الثانية المنطقية ناظر الىٰ المفاهيم الذهنية الجزئية ، مثل نفس مفهوم الجزئي والموضوع الذي يكون احـياناً مفهوماً جزئياً واحياناً مفهوماً كلياً .

٢ ـ المعقولات الثانية الفلسفية : المعقولات التي مصداقها عين الخارجية والواقعية العينية تسمىٰ المعقولات الثانية الفلسفية ، فالوجود وجميع صفاته الحقيقية مثل العلية والمعلولية والوحدة والكثرة والقوة والفعل ونظائرهاوحتىٰ مفهوم العدم والمعدومية ومفهوم الماهية هي كلها معقولات ثانية فلسفية .

فالمعقولات الثانية الفلسفية هي المفاهيم التي تشكل مسائل الفلسفة الأولىٰ .

وهذه المفاهيم وان لم تكن تنتزع من الواقعيات الخارجية بشكل مباشر ـ وهي من هذه الجهة لا تكون معقولات اولية ـ ولكنها من جهة ثانية ليست مثل المعقولات الثانية المنطقية الناظرة الىٰ الذهن والمفاهيم الذهنية ، بل هي ناظرة الىٰ الواقعيات الخارجية وتعدّ حكماً أو خاصية عقلانية لها .

وعلىٰ ما تقدم فان للمعقولات الثانية الفلسفية حكم البرزخ بين المعقولات الاولية والمعقولات الثانية المنطقية ، فالمعقولات الاولية والمعقولات الثانية المنطقية لا تشترك سوىٰ في الكلية والمعقولية ، ولكن المعقولات الثانية الفلسفية تشابه كلاً منهما بكيفية ما .

خاصة المعقولات الثانية المنطقية انها لا تحصل للذهن عن طريق التماس المباشر للذهن مع الخارج (عن طريق الحواس الظاهرية أو الباطنية) والمعقولات الثانية الفلسفية هي كذلك ايضاً .

فمن جهةٍ المعقولات الاولية ناظرة الىٰ الواقعيات الخارجية والمعقولات الثانية الفلسفية هي كذلك ايضاً ، ولكنها في نفس الحال تتفاوت مع كلٍ منهما .

وتفاوتها مع المعقولات الثانية المنطقية هو ان المعقولات المنطقية ليست ناظرة بأي وجه الىٰ الخارج وترتبط صرفاً بالمفاهيم الذهنية ، في حين ان المعقولات الفلسفية ناظرة الىٰ الواقعيات الخارجية لا المفاهيم الذهنية .

وتفاوتها مع المعقولات الاولية هو ان كلاً من المعقولات الاولية عنوان خاص لنوع خاص اوجنس خاص أو معقولة خاصة من الماهيات الخارجية ، وانطباقها علىٰ المصاديق الخارجية هو من قبيل انطباق النوع أو الجنس أو المقولة (جوهر أو عرض) علىٰ مصاديقها ، ولكن المعقولات الثانية الفلسفية :

اولاً : لاتحصل عن طريق التماس المباشر للذهن .

ثانياً : ليس كلاً منها عنواناً خاصاً لمجموعة خاصة من الموجودات الخارجية فمثلاً ينطبق عنوان العلة أو المعلول علىٰ جميع أو اكثر الواقعيات الخارجية، في حين ان مقولة الجوهر تشمل فقط قسماً صغيراً من الموجودات .

ثالثا : ليس انطباقها علىٰ مصاديقها الخارجية من قبيل انطباق الماهية، ولا تبين ذاتها وماهيتها ، بل تبين خصوصية وحكم وجودها ، وهي ترتبط بالفلسفة ـ التي تبحث حول الوجود والاحكام والخواص العامة الوجودية ـ بهذا الدليل .

٤ ـ تاريخ طرح هذه المسألة في الفلسفة :

في مورد تاريخ طرح المسائل الفلسفية يجب ان يُفصل بين نكتتين : الاولىٰ انه في اي مراحل التاريخ الفلسفي كانت تلك المسألة محلاً للاهتمام وذكرت في كلمات الفلاسفة وليس بصورة بحث خاص وبعنوان مشخص بل تطرح في مناسبات معينة وتكون محلاً للاهتمام بحدود هذه المناسبة .

والاخرىٰ هي ان تطرح المسألة بشكل مشخص ، بعنوان خاص وكمسألة فلسفية مستقلة .

وقد ذكرنا هذا المطلب سابقاً فيما يرتبط بمسألة أصالة الوجود والوجود الرابط والرابطي (في غيره وفي نفسه) ، ونذكر الان ـ من خلال الالتفات الىٰ المطلب المذكور في مورد تاريخ طرح هذا البحث في الفلسفة ـ انه :

وان لم يكن تاريخ الطرح غير المشخص لهذه المسألة في الفلسفة معلوماً بشكل دقيق ، ولكن من الواضح انها قد طرحت علىٰ الاقل في كلمات المتقدمين من الفلاسفة المسلمين نظير الشيخ الرئيس ، وطبعاً اكثر مايظهر في كلماتهم اصطلاح المعقولات الاولىٰ والمعقولات الثانية المنطقية فيقول الشيخ (الرئيس) في التعليقات :

« موضوع المنطق هو المعقولات الثانية المستندة الىٰ المعقولات الاول، من حيث يتوصل بها من معلوم الى مجهول ، وشرح ذلك ان للشىء معقولات اوّل ، كالجسم والحيوان وما اشبههما ، ومعقولات ثانية تستند الىٰ هذه وهي كون هذه الاشياء كلية وجزئية وشخصية ...» [١] .

ويقول المحقق الطوسي ﴿ﷺ﴾ في شرح الاشارات ـ بعد ذكر ان موضوع المنطق المعقولات الثانية :

« ان المعقولات الثانية عوارض تلحق وتعرض علىٰ المعقولات الاولىٰ التي هي حقائق الموجودات واحكامها المعقولة» [٢] .

ويقول المرحوم السيد صدر الدين دشتكي الشيرازي المعروف بسيد المدققين في هذا المجال ان تعريف المعقولات الثانية الذي نقل عن القدماء انها عوارض عقلية ليس في الخارج عن الذهن شيء بإزائها ، وتعتبر من مصاديقها هذه الموارد مثل : الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظائرها ، وقد اتبعه المصنف (الخواجه نصير الدين) في هذا التعريف . وقد ذكر بعض هذه الموارد في كتابه (تجريد الاعتقاد) [٣] .

ونصل من خلال العبارات السابقة الىٰ ان اصطلاح المعقول الاول كان متداولاً بين القدماء وكذلك اصطلاح المعقول الثاني ولكن لم يفكك التفكيك اللازم بين المعقولات الثانية المنطقية والفلسفية ، والظاهر ان هذا التفكيك قد حصل بعد المحقق الطوسي ﴿ﷺ﴾ وقد بدأ تاريخ الطرح المشخص لهذه المسألة في الفلسفة بعد الخواجه (الطوسي) حيث نلاحظ نموذجها في الاسفار .

---

١ ـ التعليقات ، ص ١٦٧ .

٢ ـ شرح الاشارات ، ج ١ ، ص ٩ .

٣ ـ توارق الالهام ، ج ١ ، ص ٧٠ .

السبب في التفكيك بين هذين الاصطلاحين (المـعقولات الثـانية المـنطقية والفلسفية) هو اشكال اورده البعض علىٰ الحكيم الطوسي حيث قيل :

« والشيئية من المعقولات الثانية وليس متأصلة في الوجود»[١] .

فقد اشكل عليه أنه تتفاوت الشيئية مع الكلية والجزئية أو الجنسية والنوعية التي هي من المعقولات الثانية . لانها وصف للماهية الخارجية وليست وصفاً للماهية والموجود الذهني ، وفي هذه الصورة يجب الا تعد من المعقولات الثانية .

وقد اجاب المدافعون عن كلام المحقق الطوسي علىٰ هذا الاشكال ان مقصوده من المعقولات الثانية ليس اصطلاحها المنطقي ، بل المقصود مـفادها واصـطلاحها الفلسفي ، ومن ثم اخذت تطرح بالتدريج كمسألة خاصة في كتب الكلام والفلسفة .

٥ ـ دور المعقولات الثانية في حل مشكلة المعرفة :

والان يجب ان نتكلم حول قيمة هذا البحث فيما يرتبط مع مسألة المعرفة ، لان مسألة علم المعرفة قد جذبت اليها فكر المتخصصين والفلاسفة (خصوصاً في اوروبا) في القرن أو القرنين الاخيرين حيث عنون المفكر الالماني المعروف كانت فـلسفته بالفلسفة النقدية للعقل وكان هدفه ان يختبر ميزان قدرة الفكر في معرفة الوجود ، وكانت نتيجة اختباره انه انزل العقل النظري عن عرش الفكر والمعرفة والتجأ الىٰ العقل العملي ، ولم يصل الىٰ حل مشكلة المعرفة . والحكماء المسلمون وان لم يطرحوا هذا البحث بصورة مشخصة ، ولكن الابحاث التي قاموا بها في باب الوجود الذهني والمعقولات الثانية اظهرت امكانية حل ما يسمىٰ بمشكلة المعرفة .

---

١ ـ كشف المراد ، المقصد ١ ، الفصل ١ ، المسألة ١٨ .

ما هي مشكلة المعرفة :

يجب ان نعرف قبل كل شيء مشكلة المعرفة العلمية والفلسفية للعالم وقد ابتدأت المشكلة من ان العلم والمعرفة بالنسبة الىٰ شيء ليسا سوىٰ الصور الذهنية والعلمية التي تطابق الواقع الخارجي .

وبعبارة اخرىٰ حيثية العلم هي حيثية الكاشفية والحكاية عن الخارج وهذا يتحقق في صورة ارتباط واتصال نفس أو ذهن الانسان بكيفية مامع الخارج ، وبعد الارتباط والاتصال يأخذ صورة عنه ويحفظها فيه . نعم للصور الذهنية الكاشفية عن الخارج فقط في صورة ارتباط النفس أو الذهن مع الخارج ، وبالتعبير الفلسفي العلوم الحصولية تكون علماً واقعاً وتدل الانسان علىٰ الخارج حيث تكون مسبوقة بالعلم الحضوري ، اي ان كل علم حصولي هو مسبقاً علم حضوري وسيأتي شرح هذا المطلب في المرحلة الحادية عشر .

وكما كان هذا المطلب محلاً لاهتمام الفلاسفة المسلمين وخصوصاً الحكيم الطباطبائي ﴿تَتِّئُ﴾ كان ايضاً محلاً لاهتمام بعض الفلاسفة الحديثين في اوروبا ، وهذا هو كلام أشخاص مثل هيوم ، والسبب في إعتماده هو والحسيّين الاخرين علىٰ المعارف الحسية فقط ورفضهم للمعارف العقلية هو الاصل المذكور ، اي إذا كان البناء فقط علىٰ ان ما نحصل عليه عن طريق ارتباط واتصال الذهن به هو الذي يليق بعنوان العلم فيجب ان نقبل ان المعرفة الوحيدة القابلة للاعتماد هي المعارف الحسية وان طريق المعرفة ينحصر في الطريق الحسي لان المعارف غير الحسية التي يحصل عليها الذهن بدون الارتباط مع الواقعيات الخارجية ليست قابلة للاعتماد عليها وليس لها قيمة افضل من الصور الوهمية والخيالية لانه لا دليل علىٰ انها تطابق الخارج ، ولهذا الاستدلال أو النظرية قسمان :

١ ـ دلالة العلم علىٰ الواقع هي رهن الارتباط مع الواقعيات الخارجية ، ولذلك تكون المعارف الحسية قابلة للاعتماد .

٢ ـ لاقيمة واعتبار للمعارف غير الحسية والطريق الوحيد للمعرفة هو الطريق الحسي .

ويعد القسم الاول صحيحاً لانه ـ وكما أشير ـ ليست حقيقة العلم سوىٰ انكشاف الواقعيات الخارجية في الذهن أو كاشفية الصور الذهنية عن الخارج ، واذا سلبنا خاصة الانكشاف والكاشفية عن العلم فلا يعني أنه يوجد علم لا كاشفية له بل لا يبقىٰ علم اساساً .

ولكن القسم الثاني غير صحيح ، لان لازم هذه النظرية هو حصر علوم وادراكات البشر في المعقولات الأولية لسد الحاجات العلمية للبشر ولا تستطيع المصالح العلمية مع هذا المقدار ان تشيد القصر الرفيع للعلم البشري ، لانه :

أولاً : تعد بعض الاصول العقلية مثل اصل العلية والسنخية والضرورة العلية والمعلولية وأصل امتناع التناقض الاسس لجميع علوم ومعارف البشر ، وبدونها لا مجال لاي استنتاج علمي ، في حين انه ليس اي منها من المعقولات الاولية ، ولا نحصل عليها عن طريق الحس .

ثانياً : المسائل الفكرية للبشر في حقل معرفة الوجود واحكامه لا تنحصر في الابعاد الظاهرية للعالم التي تقع تحت قدرة الحواس ، ففكر البشر كان ومازال يواجه قسماً من المسائل التي لا يمكن الاجابة عليها من خلال الادراكات الحسية والتجربية ، وهي المسائل المرتبطة بالفن الاعلىٰ أو الفلسفة الاولى التي يمكن الاجابة عليها فقط من خلال منهج التفكير العقلاني والاستفادة من البرهان ، وهي أرقىٰ من المعقولات الاولية .

نظرية كانت في حل مشكلة المعرفة :

فكما ذكرنا أن هيوم قد شخص بشكل جيد معيار وملاك علمية الادراكات والصور الذهنية ، وهو ان الادراكات والصور الذهنية تكون علماً وتتمتع بالقيمة العلمية عندما يحصل عليها الذهن عن طريق الارتباط مع الواقعيات الخارجية ولا اعتماد عليها في غير هذه الصورة ولن يعرف (في غير هذه الصورة ايضاً) الحد بين الوهم والعلم ، فقد كان الخطأ الذي وقع فيه نتيجة عدّه هذا الاصل صحيحاً ونفيه لكل ادراك غير حسي وحصره إدراكات البشر في المعقولات الاولية ، وقلنا ان هذا المقدار لا يكفي المصالح العلمية لتشييد القصر الرفيع لعلم البشر .

وتصدى كانت لحل هذا الاشكال الذي التفت اليه والىٰ نقص نظرية هيوم واظهر نظرية خاصة في حقل علم المعرفة وهي مقولاته الاثني عشر المعروفة .
والتوضيح :

يعتبر كانت ان للعلم ركنان :

١ ـ الحس .

٢ ـ الفهم .

الحس هو قوة الحصول علىٰ التأثيرات والتصويرات وسبب وجدان الامور ودوره فقط ابتكار وتأمين مادة وموضوع العلم . والذي يرعىٰ تلك الموضوعات هو قوة الفهم ، وهي تقوم بابتكار المفاهيم منها .

فاذا لم يكن هناك وجدان حسي لا يكون للفهم شيء يصنع منه العلم وتكون يده خالية ، واذا لم يكن هناك فهم لايستطيع الوجدان الحسي ان يعطينا مفهوماً ، ولذا فان لمعلوماتنا مادة وصورة ، مادة العلم هي الوجدانيات التي تحصل بواسطة الحس وتحصل صورة المعلومات اي المفهومات بواسطة الفهم ، والعمل الذي تقوم به

قوة الفهم ليس سوىٰ الحكم ، وبعبارة اخرىٰ : تقيم رابطة الموضوع والمحمول بين المفهومين .

ومن ناحية ان الموضوع والمحمول في القضايا هما غالباً تجربيان ووجدانيان فلن يكونا مفيدين بالنسبة الىٰ مقصودنا اي لا يعطوننا مفهومات المطلق القبلي . وللحصول علىٰ هذا المطلب يجب ان نرىٰ كيف تجمع وتوحد قوة الفهم الوجدانيات وترتب القضايا ، وسنصل في هذه المطالعة الىٰ ان وجوه ارتباط الموضوع والمحمول اربعة أمور عبارة عن : الكمية والكيفية والنسبة والجهة ، ولكل من هذه الامور الاربعة ثلاثة وجوه لانه :

من ناحية الكمية القضية اما ان تكون شخصية أو جزئية أو كلية .

ومن ناحية الكيفية القضية موجبة أو سالبة أو معدولة .

ومن ناحية النسبة بين الموضوع والمحمول القضية حملية أو شرطية (متصلة او منفصلة) .

ومن ناحية الجهة القضية اما احتمالية[١] أو تحقيقية وثبوتية[٢] او ضرورية[٣] .

وفي النتيجة هناك اثنىٰ عشر وجهاً بالنسبة الىٰ الارتباط بين الموضوع والمحمول لا يحصل عليها العقل عن طريق الحس والتجربة ، وعلىٰ اساس الاثنىٰ عشر وجهاً يحصل اثنىٰ عشر مفهوماً ذهنياً مطلقاً التي هي كلها معلومات قبلية وفي حكم القوالب التي كلما اراد العقل ان يصدر حكماً أو يصنع تركيباً يصبه فيها ، وهذه المفهومات الاثنىٰ عشر التي سمّاها كانت ـ تبعاً لأرسطو ـ بالمقولات عبارة عن :

---

١ ـ يحتمل ان يكون المريخ مسكوناً .

٢ ـ الارض كروية .

٣ ـ يجب ان يكون الله عادلاً .

١ ـ الوحدة . ٢ ـ الكثرة . ٣ ـ الكلية . (وهم يرتبطون بكمية القضية).

٤ ـ الايجاب . ٥ ـ السلب . ٦ ـ الحصر (ويرتبطون بالكيفية) .

٧ ـ الذاتية والعرضية . ـ٨ العلية والمعلولية . ٩ ـ المشاركة (وهي ترتبط بالنسبة) .

١٠ ـ الامكان والامتناع . ١١ ـ التحقق الايجابي أو السلبي .

١٢ ـ الوجوب والامكان . (ويرتبطون بجهة القضية)[١] .

وليس أيٌ من هذه المفاهيم أو المقولات الاثنىٰ عشر الكانتية من سنخ المعقولات الاولية ، بل هي من سنخ المعقولات الثانية المنطقية أو الفلسفية .

وبعبارة اخرىٰ : وان سمىٰ كانت مفاهيمه الاثنىٰ عشر بالمقولات ولكنها تتفاوت مع المقولات الارسطية من ناحية الواقعية بشكل كامل . لان المقولات الارسطية من سنخ المعقولات الاولية. وهذا هو حاصل نظرية (كانت) في مورد المعقولات الثانية .

ولكن يوجد فروقات بين نظرية كانت (ونظرية) الفلاسفة المسلمين وهي :

١ ـ يعتبر كانت ان جميع هذه المفاهيم الاثنىٰ عشر ـ التي هي المعقولات الثانية ـ أمور ذهنية مئة بالمئة ، ولكن الفلاسفة المسلمين جعلوا المعقولات الثانية علىٰ قسمين : منطقية وفلسفية ، واعتبروا ان المعقولات الثانية المنطقية ذهنية محضة ، ولكنهم لم يعتبروا ان المعقولات الثانية الفلسفية ذهنية محضة .

٢ ـ يعتقد ان هذه المعقولات الثانية (أو المقولات في اصطلاحه) هي كلها قوالب مصنوعة بشكل مسبق ، وبعبارة اخرىٰ : هي جزء البناء الطبيعي والذاتي للذهن . في حين ان الفلاسفة المسلمين لم يعتبروا المعقولات الثانية ـ سواء كانت

---

١ ـ سير حكمت در اروپا ج ٢ ، ص ٢١٥ ـ ٢١٨ . فلسفه عمومي ، پول فولكيه ، ٢٢٦ ـ ٢٢٨ .

فلسفية أو منطقية ـ جزءً من البناء الذاتي للذهن ، لانهم بالاساس لا يقولون بالبناء الذاتي للذهن ، في نظرهم انه ليس للنفس شيء بشكل مسبق وكل المفاهيم تحصل لها بشكل تدريجي .

وبعبارة اخرىٰ : في نظر الفلاسفة المسلمين انه إذا لم يكن هناك معقولات اولية لن تكون المعقولات الثانية ايضاً ، ولكن كانت يعتقد ان الذهن لديه معقولات ثانية وحتىٰ من دون المعقولات الاولية ، لانها منتجات ذاتية للذهن .

عدم موفقية كانت في حل مشكلة المعرفة : وعلىٰ كل حال فقد بقي سعي كانت الىٰ حل مشكلة المعرفة دون نتيجة ، لانه عندما تكون هذه المفاهيم من صنع الذهن بشكل مسبق فهي ذهنية محضة ولا يكون لها اية واقعية في الخارج . وفي الخارج لا يوجد لا علية ومعلولية ولا ضرورة وامكان . وفي هذه الصورة كيف نستطيع الاعتماد علىٰ دلالة ادراكاتنا ومفاهيمنا الذهنية .

ونرجع مرة اخرىٰ الىٰ كلام هيوم ان ملاك علمية الادراكات الذهنية ان الذهن يرتبط مع الواقع الخارجي بكيفية ما ، وفي غير هذه الصورة لا تكون الادراكات والمفاهيم الذهنية قابلة للاعتماد . ويرد هذا الاشكال علىٰ المقولات الاثنىٰ عشر الكانتية ، ولن يكون منتجاً سعيه الىٰ تشييد قصر العلم والمعرفة البشرية من خلال تركيب المفاهيم المبتكرة بشكل مسبق مع الادراكات الحسية (المعقولات الاولية) .

طريق حل مشكلة المعرفة :

اتضح من المطالب المذكورة انه قد طرحت مشكلة في حقل المعرفة امام الفلاسفة الحديثين في اوروبا ، وقد ظهرت كعقدة لم يمكن حلها .

طريق حل هذه العقدة بالا نقول بتلك الغربة التي قال بها كانت بين الادراكات الحسية والمفاهيم الذهنية، بل نربط المفاهيم العقلية وغير الحسية بنحوٍ ما بالواقع الخارجي، ونقول ان المعقولات علىٰ فئتين:

١ ـ المعقولات الاولية التي تحصل عن طريق الحواس بشكل مباشر.

٢ ـ المعقولات الثانية التي تستند الىٰ المعقولات الاولية وترتبط بالواسطة بالعالم الخارجي.

وبعبارة اخرىٰ: المعقولات الثانية هي الخاصية الذهنية للمعقولات الاولية، والمعقولات الاولية هي الماهيات التي توجد في الذهن، وكما ان لهذه الماهيات خواص في ظرف الخارج لها ايضاً خواص في ظرف الذهن، ومن خواصها الذهنية المعقولات الثانية. وفي النتيجة ليست المعقولات الثانية مبتكرات سابقة وذاتية للذهن، بل هي تحصل بعد حصول المعقولات الاولية، ويرتبط الذهن بالخارج عن طريقها، وتتأمن المعرفة للبشر من تركيب هاتين الفئتين من المعقولات، وتحل عقدة المعرفة.

فمثلاً إذا التفتنا الىٰ وصف الكلية في القضايا وقلنا: كل انسان ناطق، فالكلية ليست وصفاً في الخارج لتكون ضميمة للانسان، ولكن دور مفهوم الكلية انه يوسع حكاية الذهن عن الخارج، اي عندما يوجد الانسان في ظرف الحس فانه لا يدل علىٰ اكثر من فرد، ولكن عندما يكون في مرتبة التعقل الذهني تكون صفة الكلية حاصلة وتتوسع دائرة شمولها، وبهذا الترتيب المعقولات الثانية مع انها لا تؤخذ من الخارج بشكل مباشر ومع انها ذهنية فهي دخيلة في معرفتنا.

والمثال المذكور مرتبط بالمعقولات الثانية المنطقية، وفي مورد المعقولات الثانية مثل العلية والمعلولية فان هذا الارتباط مع الواسطة متحقق مع الخارج.

ويحصل تصور العلية والمعلولية عن طريق الادراك والعلم الحضوري للنفس بذاتها وافعالها وحالاتها النفسانية. لان رابطة العلية هي ان يرتبط شيء في وجوده

بشيء آخر بحيث ينوجد بوجوده وينعدم بعدمه ، وهذه الرابطة موجودة في مورد نفسه وافعاله وآثاره ، والانسان يدرك حضوراً واقعية نفسه وأفعاله وآثاره في عين انه يحصل علىٰ رابطة وجودها بالنفس ، وهي رابطة العلية .

وللنفس وافعالها وآثارها واقع مستقل وما بازاء الخارج ، ولكن ليس للعلية والمعلول « ما بإزاء » مستقل ، وهي تبين فقط الصفة الوجودية للنفس وافعالها وقواها ، ويترتب تصور العلية علىٰ النفس وقواها وافعالها .

ويجب ان نلتفت الىٰ ان الادراك الحضوري للنفس وقواها وأفعالها ليس من سنخ المعقولات الاولية . لان المعقولات ترتبط بالمفاهيم الكلية التي تحصل عن طريق العلم الحصولي ، في حين ان الادارك الحضوري امر جزئي ولكن هذا الادراك الحضوري يتبدل في مرحلة لاحقة الىٰ العلم والادارك الحصولي ، وهذا يتم في المرحلة التي ينظر الانسان فيها الىٰ معلومه الحضوري بشكل مستقل ويحكي عنه . وعلىٰ كل حال الهدف من المثال السابق ان العلية والمعلولية وان كانت من المعقولات الثانية (المعقولات الثانية الفلسفية) ، ولكنها تستند الىٰ ادراك آخر يحصل عن طريق الشهود الباطني ويرتبط بالخارج من هذا الطريق . وبعد ان تحصل رابطة العلية في نفسه يوسعها لتشمل جميع الموارد التي يوجد فيها هذا الملاك ويدرك الذهن قانون العليّة مع خاصة الكلية ، حيث ان نفس العلية معقول ثاني فلسفي وكليتها معقول ثاني منطقي .

وبناءً علىٰ ماتقدم تحل مشكلة المعرفة علىٰ اساس البحوث التي طرحها الفلاسفة المسلمون في مبحث الوجود الذهني (المعقولات الاولية) وفي البحث المرتبط بالمعقولات الثانية ، وتفك العقدة التي لم يستطع فكّها الفلاسفة الحديثون في اوروبا[١] .

---

١ ـ مابيّن في هذا القسم مأخود من « شرح مبسوط منظومه » للمفكر الشهيد المطهري

وبهذا ينتهي الجزء الاول

وان شاء الله تعالى يليه الجزء الثاني .
ويبدأ بالمرحلة الخامسة للكتاب .

وصل الله على سيدنا محمد وعلى
آله الطيبين الطاهرين .

(ره) مع مقدار من التصرف والتلخيص والتوضيح ، (شكر الله سعيه ورفع في الجنان مقامه) .

وبالنسبة الىٰ كيفية ظهور مفاهيم من قبيل الوجود والعدم والوحدة والكثرة والجوهر والعرض يرجع في ذلك الىٰ : اصول فلسفه ج ٢ ، فعاله ٥ .

فهرست مطالب الجزء الاول

المقدمة

مقدمة (بداية الحكمة)

المرحلة الاولىٰ : كليات مباحث الوجود

الفصل الاول : في بداهة مفهوم الوجود

الفصل الثاني : في ان مفهوم الوجود مشترك معنوي

الفصل الثالث : في ان الوجود زائد علىٰ الماهية عارض لها

الفصل الرابع : في أصالة الوجود واعتبارية الماهية

الفصل الخامس : في ان الوجود حقيقة واحدة مشككة

الفصل السادس : في ما يتخصص به الوجود

الفصل السابع: في احكام الوجود السلبية

الفصل الثامن: في معنىٰ نفس الامر

الفصل التاسع : الشئيئة تساوق الوجود

الفصل العاشر : في انه لا تمايز ولا علية في العدم

الفصل الحادي عشر : في ان المعدوم المطلق لايخبر عنه

الفصل الثاني عشر : في امتناع اعادة المعدوم بعينه

المرحلة الثانية : في انقسام الوجود الى ذهني وخارجي

الفصل الاول وتتمته

المرحلة الثالثة: في انقسام الوجود الىٰ مافي نفسه ومافي غيره

الفصل الاول: الوجود في نفسه والوجود في غيره

الفصل الثاني: كيفية اختلاف الرابط والمستقل

الفصل الثالث: من الوجود في نفسه ماهو لغيره ومنه ماهو لنفسه

المرحلة الرابعة: في المواد الثلاث: الوجوب والإمكان والإمتناع

الفصل الاول : في تعريف المواد الثلاث وانحصارها فيها

الفصل الثاني : إنقسام كل من المواد الى مابالذات ومابالغير ومابالقياس

الفصل الثالث : واجب الوجود ماهيّته إنيّته

الفصل السادس: في معاني الامكان

الفصل السابع: في أن الامكان اعتبار عقلي، وأنه لازم للماهية

الفصل الثامن : في حاجة الممكن الىٰ العلّة وما هي علّة احتياجه إليها ؟

الفصل التاسع : الممكن محتاج الىٰ علته بقاءً كما انه محتاج اليها حدوثاً

الخاتمة